

الشَيخ الجزري

نهجه وعقيدته
من خلال ديوانه الشعري

نايف طاهر ميكائيل

الشيخ الجـزري

نهـجه وعقيـدته من خـلال ديوانه الشعري

نايف ميكائيل طاهر

سپیرێز 2004

الشيخ الجزري ...
نهجه وعقيدته من خلال ديوانه الشعري



صاحب الامتياز
حافظ قاضي

رئيس التحرير
مؤيد طيب

العنوان
كوردستان العراق – دهوك
مبنى اتحاد نقابات عمال كوردستان
الطابق الثالث
هاتف: ٧٢٢٥٣٧٦ - ٧٢٢٢١٢٥

www.spirez.org
www.spirezpage.net

- تسلسل الاصدار: (٧٢)
- عنوان الكتاب: الشيخ الجزري... نهجه وعقيدته من خلال ديوانه الشعري
- تأليف: نايف ميكائيل طاهر
- تصميم: آراز حسين
- الغلاف: بيار جميل
- الاشراف الطباعي: زاكروس محمود
- الطبعة: الاولى
- عدد النسخ: (٧٥٠) نسخة
- رقم الايداع: (   ) لسنة ٢٠٠٤
- مطبعة وزارة التربية - اربيل

SPIREZ PRESS & PUBLISHER
دار سپيرێز للطباعة والنشر

هذا الكتاب بالأصل رسالة ماجستير نوقشت في كلية الشريعة و الدراسات الإسلامية/ جامعة دهـوك في (٢٠٠٢) ... وكانـت بإشراف الدكتور مصلح صالح نيي گرماڤى

المحتويــات

الباب الاول: منهجه في اسماء الله الحسنى وصفاته ومسألة القضاء والقدر

الباب الثاني : منهجه في الحب الالهي

الإهـــداء

- إلى روح والدي الذي حبب إلي الإسلام، ووجهني لدراسته، طيب الله ثراه
- إلى والدتي التي يعود إليها الفضل في تربيتنا التربية الصالحة
- إلى جميع أفراد أسرتي

أهـــدي هذا الجهد ...

نايـــــف

مقدمة

إن الحمد لله نحمده ونستعينه، ونستغفره، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا ومن سيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادي له، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله، **(يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تُقَاتِه وَلا تَمُوتُنَّ إِلاَّ وَأَنْتُمْ مُسْلِمُونَ)**[1]، **(يَاأَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمْ الَّذي خَلَقَكُمْ منْ نَفْسٍ وَاحدَة وَخَلَقَ منْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ منْهُمَا رجَالاً كَثيرًا وَنسَاءً وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذي تَسَاءَلُونَ به وَالأَرْحَامَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقيبًا)**[2]، **(يَاأَيُّهَا الَّذينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَقُولُوا قَوْلاً سَديدًا، يُصْلحْ لَكُمْ أَعْمَالَكُمْ وَيَغْفرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَمَنْ يُطعْ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ فَازَ فَوْزًا عَظيمًا)**[3].

أما بعد: فإن أصدق الحديث كتاب الله، وخير الهدي هدي محمد ﷺ ، وشر الأمور محدثاتها، وكل محدثة بدعة، وكل بدعة ضلالة، وكل ضلالة في النار.

أما بعد: فإن الله تعالى قد بعث نبيه الكريم محمداً ﷺ بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله ولو كره الكافرون، فبلغ الرسالة وأدى الأمانة ونصح الأمة وجاهد في الله حق جهاده، وما التحق بالرفيق الأعلى حتى كمل الله به الدين وأتم به نعمته على المسلمين. كما قال تعالى: **(الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمْ الإِسْلامَ دِينًا)**[4].

---

(١) سورة آل عمران، الآية (١٠٢).

(٢) سورة النساء، الآية (١).

(٣) سورة الأحزاب، الآيتان (٧٠، ٧١).

(٤) سورة المائدة، الآية (٣).

فكان مما جاء به وبينه صلى الله عليه وسلم ما يتعلق بذات الله تعالى، وقد حظيت هذه المسألة باهتمام كبير وأعطيت لها منـــزلة عالية وأهمية بالغة، حيث لا يمكن لأحد أن يعبد الله على الوجه الأكمل حتى يكون على علم بما يتعلق بذاته من أسماء وصفات ليعبده على بصيرة.

لهذا فقد كانت حاجة الناس إلى معرفة هذا الموضوع ماسة، وقد بينه الله سبحانه وتعالى بياناً واضحاً وشافياً وهذا من رحمته تعالى، فإن كل ما كانت حاجة الناس إليه أشد كان بيانه أوضح.

فالرسول صلى الله عليه وسلم قد أخبر الناس بأنه تعالى يـــرحم ويغضـــب ويرضـــى ويسخط ويحب ويبغض وأنه مستوٍ على عرشه عالٍ عن خلقه وأنه يسمع ويبصر ويعطـــي ويمنع، أخبرهم بذلك وغيره، فتلقى الصحابة رضي الله عنهم الإسلام من النبي ﷺ كله على ضوء ما أخذوا عنه من تربية وتعليم فهماً سليماً نقياً صافياً، وجعلوا الكتـــاب والســـنة إمامهم، وعلى هذا ربَّوا أصحابهم من التابعين، ومضى على هذا النهج أتباع التـــابعين، ثم خلف من بعدهم خلف ظهرت فيهم البدع وانتشرت الفرق، وقامت محاولات لقطع صلة المسلمين عن عقيدتهم الصحيحة، فهيأ الله لهذه العقيدة من ينصرها ويقوم ببيانها وتوضيحها للناس، وقد قام بهذا الواجب علماء كثيرون من العرب والعجم، ومن الذين كان لهم باع في هذا المجال الشيخ أحمد الجزري.

أهمية هذا البحث :

١- إن أهمية أي بحث تكمن في موضوعه، وموضوع هذا البحث يتعلق بعلم العقائد الذي يعد من أهم العلوم.
٢- حاجة أمتنا الكردية إلى التعرف على تراث علمائها، وذلك للاستفادة منه، والســـير على نهجهم.
٣- كون موضوع البحث شاعراً كردياً له مكانة مشهودة في مجال خدمة الـــدين مـــن جانب، والأدب والثقافة الكردية من جانب آخر.

أهم الأسباب التي دفعتني لاختيار الموضوع تحديداً :

١- رغبتي في المساهمة في بناء الصرح الفكري لأمتنا الكردية من خلال بحث جانب مهم من جوانب تراثه الديني والأدبي.

٢- المشاركة في التعريف بجهود الشيخ أحمد الجزري في خدمة الثقافة الإسلامية، تلك الجهود التي لم تنل حقها من البحث والدراسة من قبل الباحثين.

٣- العمل من أجل بيان آراء هذا الشاعر العقدية، وكيفية صياغته لهذه الآراء في قالب شعري طري لا يزال يحتفظ بنكهته وطراوته بالرغم من مرور أربعة قرون على نظمه، الشيء الذي يدل على عناية علماء الكرد وأدبائهم بمباحث العقيدة الإسلامية وبيانها للناس.

المصاعب التي واجهتني أثناء كتابة البحث :

١- قلة المصادر والمراجع عن حياة الجزري وعصره، فالمصادر المتيسرة لا تعطي صورة واضحة عن أطوار نشأته وتفاصيل حياته، وعن أحوال الكرد وكردستان في عصره؛ فالحديث عن أحوال كردستان في تلك الفترة يأتي ضمن سياق حديث المؤرخين عن أحوال المنطقة على وجه العموم، لذا فالباحث عن أحوال الكرد وكردستان وخاصة عن الفترة التي عاش فيها الجزري يلاقي صعوبات جمة.

٢- صعوبة فهم مغزى الجزري من الأبيات المتعلقة بالمسائل العقدية حيث أجمع النقاد على أن ديوانه أشبه ببحر عميق الغور ، ومليء بالدرر النادرة والنفيسة، إلا أن استخراجها يتطلب خبرة واسعة، وبالرغم من أن ديوانه قد شرح لمرات عديدة ومن قبل عدد من العلماء، إلا أنني لم أتمكن من الحصول على هذه الشروح رغم المحاولات الحثيثة التي بذلتها من أجل حصولها، فالشرحان اللذان في متناول أيدينا اليوم (وهما للزفنكي وهزار) وعلى الرغم من الجهود الكبيرة التي بذلها الشارحان، إلا أنه بقيت مسائل عقدية عديدة تجنب الشارحان الخوض في أغوارها، لذا عانيت الكثير من أجل فهم مغزى تلك الأبيات.

منهجي في البحث :

اتبعت في كتابتي لهذا البحث القواعد والضوابط العلمية المعروفة والمتبعة في كتابة الرسائل الجامعية وعلى النحو الآتي:

١- قمت بجمع المعلومات عن ترجمة الشيخ أحمد الجزري من المصادر التي تطرقت إلى حياته وعصره.

٢- قمت بقراءة ديوانه قراءة دقيقة من أجل تحديد المواضع التي يتناول فيها المسائل والمباحث العقدية المتعلقة بالإلهيات.

٣- قبل بيان آراء الجزري في أية مسألة من المسائل العقدية، قمت ببيان منهج القرآن في تلك المسألة، كذلك مناهج الفرق الإسلامية المشهورة مع أدلتهم.

٤- أثناء عرض منهج الجزري في أية مسألة، اعتمدت على ما ذكره الجزري بنفسه، واستعنت في توضيح رأيه بشرح الملا أحمد الزفنكي المسمى بـ(العقد الجوهري في شرح ديوان الشيخ الجزري).

٥- أثناء عرض رأي الجزري أسند رأيه بذكر آراء الآخرين من علماء الأشاعرة مع ذكر أدلتهم نقلية كانت أم عقلية.

٦- في مسألة الحب الإلهي وقبل عرض منهج الجزري ذكرت آراء علماء الصوفية في هذه المسألة.

٧- بعد عرض رأي الجزري في كل مسألة تعرضت لنقد تلك الآراء نقداً علمياً من خلال مراجعة النصوص الشرعية، وآراء العلماء المعتبرين، دون أن يكون لي أحكام مسبقة.

٨- اعتمدت في ذكر آراء كل فرقة ومذهب على كتب علمائهم ومصادرهم الأصلية.

٩- أما توثيق النصوص فقمت بعزو الآيات القرآنية إلى سورها مع ذكر رقم الآية، وتخريج الأحاديث النبوية والآثار تخريجاً علمياً وفق طرق التخريج المتعارفة، وكذلك تنسيب الأبيات الشعرية إلى أصحابها.

١٠- ترجمت للأعلام الواردة في البحث - ما عدا الصحابة - ترجمة مختصرة، إلا من تعذر الحصول على ترجمته، وقد جعلت رقم الصفحة التي ترجمت فيها العلم بين قوسين في فهرس الأعلام.

١١- ترجمت للمواقع والبلدان التي يرد ذكرها في البحث، وقد جعلت رقم الصفحة التي ذكرت فيها الموقع أو البلد بين قوسين في فهرس المواقع.

١٢- ترجمت للفرق والمذاهب والطوائف التي يرد ذكرها في البحث، وقد جعلت رقم الصفحة التي ذكرت فيها الفرقة أو الطائفة بين قوسين في فهرس الفرق والطوائف.

١٣- أوضحت معاني الألفاظ والمصطلحات الغريبة.

١٤- وضعت فهارس علمية في نهاية البحث، وكالآتي:

أ- فهرست الآيات القرآنية.

ب- فهرست الأحاديث النبوية.

ج- فهرست الآثار.

د- فهرست الأعلام المترجم لهم في البحث.

هـ- فهرست المواقع والبلدان.

و- فهرست الفرق والطوائف.

ز- فهرست المصطلحات .

ح- فهرست المصادر والمراجع.

ط- فهرست الموضوعات.

خطة البحث:

جاءت هذه الرسالة مشتملة على مقدمة وتمهيد وبابين وخاتمة، وجدير بالذكر أن طبيعة البحث قد فرضت علي اتباع هذه الخطة، أما المقدمة -وهي هذه- فقد تناولت فيها أهمية هذا البحث، وأهم الأسباب التي دفعتني على اختيار هذا الموضوع للكتابة فيه، والمنهج الذي سرت عليه وخطة البحث.

أما التمهيد: فقد عقدته للتعريف بالشيخ الجزري وعصره، وقسمته على فصلين:

الفصل الأول: حياته ويشتمل على ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: ويشتمل على توطئة وثلاثة مطالب:

المطلب الأول: اسمه، ونسبه، وولادته، ونشأته.

المطلب الثاني: بلدته.

المطلب الثالث: رحلاته في طلب العلم.

المبحث الثاني: عقيدته ومذهبه، وطريقته في التصوف، وشاعريته وأغراض شعره، والشعراء المتأثرون به، ويشتمل على أربعة مطالب:

المطلب الأول: عقيدته ومذهبه.

المطلب الثاني: طريقته في التصوف.

المطلب الثالث: شاعريته وأغراض شعره.

المطلب الرابع: الشعراء المتأثرون به.

المبحث الثالث: ثناء العلماء عليه، آثاره العلمية (مؤلفاته)، وفاته. ويشتمل على ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: ثناء العلماء عليه.

المطلب الثاني: آثاره العلمية (مؤلفاته) .

المطلب الثالث: وفاته.

الفصل الثاني: عصره، ويشتمل على ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: الناحية السياسية.

المبحث الثاني: الناحية الاقتصادية والاجتماعية.

المبحث الثالث: الناحية الثقافية.

وأما الباب الأول: فقد عقدته لبيان منهجه في أسماء الله الحسنى وصفاته ومسـألة القضاء والقدر ويشتمل على ثلاثة فصول:

الفصل الأول: أسماء الله الحسنى، ويشتمل على ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: أسماء ثبتت بالنص وذكرها الجزري بألفاظها الوارد بها.

المبحث الثاني: أسماء ثبتت بالنص، و لم يذكرها الجزري بألفاظها ، بل عبر عنها باللغة الكردية.

المبحث الثالث: أسماء لم تثبت بالنص وذكرها الجزري.

الفصل الثاني: الصفات الإلهية، ويشتمل على أربعة مباحث:

المبحث الأول: مناهج العلماء في إثبات صفات الله تعالى، ويشتمل على أربعة مطالب:

المطلب الأول: منهج السلف.

المطلب الثاني: منهج الجهمية.

المطلب الثالث: منهج المعتزلة.

المطلب الرابع: منهج الأشاعرة.

المبحث الثاني: الصفة النفسية (الوجود)، ويشتمل على ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: مسلك القرآن الكريم في إثبات هذه الصفة.

المطلب الثاني: مسلك المتكلمين.

المطلب الثالث: مسلك الجزري.

المبحث الثالث: الصفات السلبية، ويشتمل على أربعة مطالب:

المطلب الأول: القدم.

المطلب الثاني: البقاء.

المطلب الثالث: المخالفة للحوادث.

المطلب الرابع: الوحدانية.

المبحث الرابع: صفات المعاني، ويشتمل على ستة مطالب:

المطلب الأول: معنى صفات المعاني والنـــزاع فيها.

المطلب الثاني: منهج الجزري في صفات المعاني.

المطلب الثالث: القدرة.

المطلب الرابع: العلم.

المطلب الخامس: الإرادة.

المطلب السادس: السمع.

الفصل الثالث: القضاء والقدر، ويشتمل على ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: فكرة عامة عن موضوع القضاء والقدر، القضاء والقـــدر في القـــرآن الكريم. ويشتمل على مطلبين:

المطلب الأول: فكرة عامة عن موضوع القضاء والقدر.

المطلب الثاني: القضاء والقدر في القرآن الكريم.

المبحث الثاني: مذاهب فرق المسلمين في القضاء والقدر، ويشتمل على أربعة مطالب:

المطلب الأول: مذهب الجبرية.

المطلب الثاني: مذهب القدرية.

المطلب الثالث: مذهب المعتزلة.

المطلب الرابع: مذهب الأشاعرة.

المبحث الثالث: مذهب الجزري في القضاء والقدر.

وأما الباب الثاني: فقد عقدته لبيان منهجه في الحب الإلهي، ويشتمل على فصلين:

الفصل الأول: الحب الإلهي عند الصوفية، ويشتمل على ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: الحب والمحبة ومدلولاتهما اللغوية، وحب الله في الكتـــاب والســـنة، ويشتمل على ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: الحب.

المطلب الثاني: المحبة.

المطلب الثالث: حب الله في الكتاب والسنة.

المبحث الثاني: الحب الإلهي عند الصوفية وأهميته ومراتبه، ويشتمل على ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: الحب الإلهي عند الصوفية.

المطلب الثاني: أهمية الحب الإلهي عند الصوفية.

المطلب الثالث: مراتب الحب الإلهي وأهله عند الصوفية.

المبحث الثالث: كيفية تبلور الحب الإلهي عند الصوفية وتاريخ تبلوره وماهية العشق الإلهي، ويشتمل على ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: كيفية تبلور الحب الإلهي عند الصوفية.

المطلب الثاني: تاريخ تبلور الحب الإلهي عند الصوفية.

المطلب الثالث: ماهية العشق الإلهي.

الفصل الثاني: العشق الإلهي عند الجزري، ويشتمل على ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: ماهية العشق الإلهي عند الجزري ومبدأ ظهوره ودواعيه، ويشتمل على ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: ماهية العشق الإلهي عنده.

المطلب الثاني: مبدأ ظهور العشق الإلهي عنده.

المطلب الثالث: دواعي العشق عنده.

المبحث الثاني: قواعد العشق الإلهي عند الجزري وأهميته، ويشتمل على مطلبين:

المطلب الأول: قواعد العشق الإلهي عنده.

المطلب الثاني: أهمية العشق الإلهي عنده.

المبحث الثالث: أقسام العشق عند الجزري، ومن هو المعشوق؟ وآثار العشق الإلهي، ويشتمل على ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: أقسام العشق عنده.

المطلب الثاني: من هو المعشوق عنده.

المطلب الثالث: آثار العشق الإلهي عنده.

وأما في الخاتمة: فقد تحدثت فيها عن أهم النتائج التي توصلت إليها أثناء كتابة البحث.

هذا وقد بذلت جهدي وأفرغت وسعي في سبيل هذا البحث وأرجو أن أكون قد أوفيته حقه.

ولا أبرئ نفسي من الخطأ والتقصير فهذا طبع البشر إلا من عصمه الله من رسله وأنبيائه، لكن عذري أني قد بذلت جهدي، فما كان فيه من صواب فمن الله وله الحمد، وما كان فيه من نقص وتقصير فمني وأستغفر الله، والله أسأل أن يجعل عملي هذا خالصاً لوجهه الكريم، إنه سميع مجيب الدعاء.

التمهيـــد

ويشتمل على فصلين:

الفصل الاول: حياته

الفصل الثاني: عصره

الفصل الأول

حياتـــه

ويشتمل على ثلاثة مباحث:

المبحـــث الأول: توطئة، اسمه، ونسبه، وولادته، ونشأته، وبلدته، ورحلاته.

المبحث الثاني: عقيدته ومذهبه، وطريقته في التصوف، وشاعريته، وأغراض شعره، والشعراء المتأثرون به.

المبحث الثالث: ثناء العلماء عليه، آثاره العلمية (مؤلفاته) ، وفاته.

المبحث الأول

توطئـــة

يعد الجزري من الشعراء الكرد البارزين، وقد بلغ مرتبة عالية من الشـــهرة، وذاعـــت أشعاره في أرجاء كردستان، وخاصة في أوساط طلاب العلم حيـــث كـــانوا يدرســـونها ويحفظونها، وذلك لعلو كعبه في صناعة الشعر، وبلاغة العبارة، وجودة الســـبك، ودقـــة المعاني.

وبقدر ما بلغ من الشهرة أصيب بغبن كبير، إذ ما إن أراد أحد الاطلاع على حياتـــه والوقوف على بعض مراحل نشأته، إلا وجد نفسه أمام واقع غير متوقع، يكاد يثبطه عن العمل من أجل الوصول إلى مبتغاه، ويقف متحيراً، إذ كيف بشاعر مثل الجزري بلغ هذا المستوى الرفيع، وتفاصيل حياته يكتنفها الغموض، بينما الحال عند الأمم الأخرى علـــى خلاف ذلك، إذ لم يغادروا كبيرة ولا صغيرة من حوادث شـــعرائهم إلا أحصـــوها، ولا قصيدة بسيطة ألا دونوها وتناولوها بالشروح حتى بسطوها وفصلوها.

ومع ظهور علماء أجلاء في سائر الفنون والعلوم، وأدباء أفاضل من الكرد، ســـاهموا كثيراً في بناء التراث الفكري للإنسانية وأضافوا الكثير عليه، ومع هذا بقيت جوانب مهمة من جوانب حياتهم غامضة، و لم يعط نتاجهم الفكري حقه من التحقيق والنشر، بل ضاع الكثير منه، وبذلك خسرت الإنسانية والكرد معاً كثيراً من جراء ذلك.

وهناك أسباب كثيرة لذلك لعل أهمها:

أولا: عدم الاكتراث والتقصير واللامبالاة من الكرد تجاه علمائهم وأدبائهم في تدوين سيرهم وحفظها من أن يطويها الإبهام والضياع.

ثانياً: السياسات التي كانت تتبعها الدول التي تقاسمت كردستان القائمة على استباحة كردستان بكل من فيها، وما عليها، ومنع نشر شيء عن الكرد وثقافتهم وأدبهم ونتاجهم الفكري وذلك بقصد إهمال الكرد وطمس هويتهم القومية والثقافية.

لذلك فالباحث عن حياة الجزري –وغيره من الشعراء والعلماء الكرد– يجد صعوبات جمة، وذلك لشحة المصادر المخطوطة والمطبوعة في هذا المضمار، ولم يصلنا مما كتبه الأقدمون إلا القليل، الشيء الوحيد الذي يستطيع الباحث الحصول عليه من حياة الجزري بحيث يكون محلاً للثقة والاعتماد، هو بعض الإشارات والوقائع التي ذكرها الجزري بنفسه، ومن ثم استخلاص النتائج من تلك الإشارات، وهناك مصادر أخرى حديثة أشارت ببعض الأسطر الى حياته لا تعدو كونها معلومات شفوية، وسيكون اعتمادنا على النوعين.

اســـمه ونســـبه، ولادته، ونشأته

اســـمه ونســـبه:

اتفقت المصادر التي تناولت حياته على أن اسمه (أحمد)[1]، والمشهور بـــــ (**مـەلایێ جزیری**) نسبة الى جزيرة بوتان (جزيرة ابن عمر) في المصادر الإسلامية[2].

يذكر ذلك الجزري بنفسه صراحة في نهاية بعض قصائده، كقوله:

ئـــەر ب كوشـــتن وەر ب هشـــتن ئەمروفـــە رمانـــا تـــەبت
(أحمـــــد عبـــــد رقيـــــق واقـــــف بـــــين العبيـــــد)[3]

وكقولـــــــه:

ئەحمـــەدم ســـينە ســـپەر پێشـــبەرێ تـــيرا فەلـــەكێ
دەعـــوە دارێ تەمـــە ئـــيرۆ تـــو ژدەحلـــى وەرە دەر[4]

---

(١) ينظر: القضية الكردية، د.بلج شيركو، ص٢٢، خلاصة تاريخ الكرد وكردستان، محمد أمين زكي، ص٣٣٦، مشاهير الكرد وكردستان في العهد الإسلامي، محمد أمين زكي، ٢/٢٠٦-٢٠٧. **مێـژوی ئـەدەبی کـوردی،** علاء الدين سجادي، ص١٦٢، الأكراد في بهدينان، أنور المائي، ص١٦٨. مقدمة كتاب العقـــد الجـــوهري، الشيخ احمد **الزفنگي**، ص٩، المدخل لدراسة الأدب الكردي المدون باللهجة الكرمانجية الشـــمالية، تحســـين إبراهيم الدوسكي، ١/١٢٩.

(٢) جزيرة ابن عمر: بلدة فوق الموصل، بينهما ثلاثة أيام، ولها رستاق مخصب واسع الخيرات، يعتقد أن أول مـــن عمرها الحسن بن عمر بن خطاب التغلبي، وهذه الجزيرة يحيط بها نهر دجلة الا من ناحية واحدة شبه الهـــلال، ثم عمل هناك خندق اجري فيه الماء من جميع جوانبها بهذا الخندق، وينسب اليها جماعة كثيرة من العلمـــاء، كأبناء الأثير ، ينظر: معجم البلدان، ياقوت الحموي، ٢/١٣٨.

(٣) **ديوانا مەلایێ جزیری،** تحقيق: تحسين إبراهيم الدوسكي، ص١١٣.

(٤) المصدر نفسه ، ص١٢٢.

وكذلك يذكر موطنه في البيت الآتي:

گـــــولێ بـــــاغێ ئرەمـــــێ بوهتـــــانم

شــــە بچـــــراغێ شــــەبێ كوردســــتانم[1]

أي: أنا وردة في حديقة (إرم) بوتان، أنا سراج وهاج في ليل كردستان. فموطنه هو جزيرة بوتان.

أما اسم والده، فقد انفرد مصدر واحد بذكره حيث ذكر أن اسم والده هو (محمد)[2]، وقد استند صاحب هذا الرأي على معلومات أرسلت اليه من الاستاذ محمد علي عوني[3].

ينتسب الجزري الى عشيرة (بوهتان)، ومن العائلة (الانصارية) التي تعد من العوائل المشهورة في جزيرة بوتان[4].

وقد إشتهر بعدة ألقاب، يذكرها بنفسه، ومن تلك الألقاب:

١ - (ملا) أو (ملى)[5] بفتح الميم وإمالة الياء، إذ يقول:

سەركەشـی شـیوەیێ ئـەربابێ وەفانینـە رحـێ مـن

تە ژدل سوهت (مەلا) بەس ب (مەلێ) را ب جەفابە[6]

---

(١) **ديوانا مەلایێ جزیري**، تحقيق تحسين ابراهيم الدوسكي ص٢٨٦.

(٢) ينظر: **مێژوی ئەدەبی كوردی**، ص١٦٢.

(٣) محمد علي عوني: ولد في مدينة (سورك) من اعمال ديار بكر سنة (١٨٩٧م)، اكمل دراسته الابتدائية والثانوية في معاهد تركيا، ثم التحق بالازهر الشريف ونال شهادة التخرج منها، عمل في الديوان الملكي المصري بصفة مترجم، وكان من مؤسسي جمعية (خويبون) الكردية، ومن المهتمين بالثقافة والقضية الكردية، قام بترجمة كتاب (شرفنامة) و (خلاصة تاريخ الكرد وكردستان) الى اللغة العربية. توفي سنة (١٩٥٢م). ينظر: مفصلاً في كتاب (خلاصة تاريخ الكرد وكردستان)ط٢، ١٩٦١، صXV1-X1.

(٤) ينظر: **ديوانا مەلایێ جزیري**، من المقدمة، ص١٤.

(٥) ملا او ملى: كلمة (ملاّ) في اللغة الفارسية تعني: مولى، استاذ، شيخ، معلم أولاد في الكتاب، رجل ديني، ينظر: المعجم الذهبي، محمد تونجي، ص٥٤٧، وفي اللغة الكردية تعني: شيخ، عالم ديني: ينظر: **فەرهـەنگی مـەهاباد، گیو موكریانی**، ص٥٧٩.

(٦) **ديوانا مەلایێ جزیری، ص٢٢٠.**

٢- (نشاني)[1] ، إذ يقول:

وەك (نشـــــانی) نــــەقش ونشــــانەك تـــــەدی

ئیٚكـــو نیشـــانەك تـــە دی كـــانیٚ غەلـــەگ[2]

ويقول أيضا:

مـــەردومیٚن چـــەهڤیٚن (مـــەلیٚ) عەكســا خــوە دی

وەك (نشـــانی) مـــا ل نیشـــانیٚ غەلـــەگ[3]

ولادتـــــه:

تضاربت آراء الباحثين حول سنة ولادته، وذهبوا في ذلك مذاهب شتى، فقيل: إنــه عاش في النصف الثاني من القرن السادس الهجري[4].

وقيل: إنه ولد سنة (٨٢٧هــ/١٤٠٧م)[5]، وقد اعتمد صاحب هذا الرأي على نسخة مخطوطة من ديوان الجزري نسخت سنة (١٣٣٨هــ).

---

(١) أطلق الجزري على نفسه لقب (نشاني)، وقد تخلّص به في بعض قصائده، وهو إما نسبة إلى (نشـــان) بمعـــنى الهدف بدعوى أنه كان هدفاً لسهام المحبة والهوى او هدفاً للبلايا والمصائب بسبب عشقه، وإمـــا نســـبة إلى (نشان) بمعنى شامة الخد كأنه ينسب نفسه إلى الشامة لمدحه لها في قصائده وهيامه بها، ينظر: مقدمـــة العقـــد الجوهري في شرح ديوان الجزري، أحمد **الزفنكي**، ص (ح، و).

(٢) **ديوانا مەلایێ جزیری، ص١٥٥.**

(٣) المصدر نفسه، ص١٥٧.

(٤) مشاهير الكرد وكردستان في العهد الإسلامي، ٢/٢٠٦، خلاصة تاريخ الكرد وكردستان، ص٣٣٦.

(٥) **مێژوی ئەدەبی كوردی، ص١٦٢.**

وقيل: إنه عاش ما بين النصف الأخير من القرن العاشر الهجري إلى النصف الأول من القرن الحادي عشر. هذا هو رأي شارح ديوان الجزري، حيث يقول بأنه استنتج رأيه هذا من الاشارات والوقائع التي ذكرها الجزري في قصائده، ومن أسماء الأشخاص الذين ورد ذكرهم فيها، ويقول أيضا: بأنه غير مقتنع بآراء من سبقه، كونها لا تستند الى أدلة ثابتة يمكن الاعتماد عليه[1].

وقيل: أنه ولد سنة (٩٧٤هـ)[2].

وقيل: أنه ولد سنة (٩٧٥هـ)[3].

اعتمد صاحبا الرأيين الأخيرين على بيت شعري ذكره الجزري في تحديد سنة ولادته، وهو:

ژ حەرفا ماه و سالێ ما نەهات دەر شەكلێ فالێ ما

(كجا داننـد حـال ماسـبك بـاران سـاحلها)[4]

أي: كلما كشفت عن نهاية أمري بواسطة التفاؤل بالحروف لم يظهر في شكل وصورة فألي من بين حروفه حرف شهر وسنة نجاتي وسعادتي، بل إنما يظهر في ذلك حروف هلاكي وشقائي[5].

كما ذكرنا أن مستند الرأيين الأخيرين هو البيت الذي ذكره الجزري، وألمح فيه الى سنة ولادته، وقد وصلا الى هذه النتيجة عن طريق حساب الجمل[6] وبالشكل الآتي:

---

(١) ينظر: مقدمة كتاب العقد الجوهري، ص (ح).

(٢) ينظر: مجلة (**رەوشەن**)، العدد (٥)، ١٩٩٢، **مەلایێ جزیری**، عبد الرحمن درّة.

(٣) ينظر: مقدمة (**ديوانا مەلایێ جزیری**)، ص١٤-١٥. هذا الرأي للأستاذ تحسين ابراهيم الدوسكي.

(٤) **ديوانا مەلایێ جزیری، ص٢٤.**

(٥) ينظر: العقد الجوهري ٨/١.

(٦) حساب الجمل أو الحساب الأبجدي: كان الشعراء يتفننون في تضمين قصائدهم لبعض التواريخ بالطريقة التي عرفت بحساب الجمل أو الحساب الأبجدي، ولتحديد التواريخ من هذه الأقوال تستبدل حروف الكلمات بالأرقام المخصصة لكل حرف، ثم تجمع هذه الأرقام فيكون الناتج هو الذي أراده الشاعر، علماً بأن ترتيب الحروف كما يلي:=

حەرفا= ٢٨٩، ماه= ٤٦، وسال= ٩٧، ما=٤١، شـكل= ٣٥٠، فـال= ١١١، ما=٤١

المجموع هو=٩٧٥، وهو التاريخ الذي لمحه الجزري من بين صور وأشكال فأله، وكأن الجزري – الصوفي المتفلسف– يرى أن ولادته هي تاريخ هلاكه الفعلي، مهما يكن أمره فإنه على ما يبدو واضح من شعره من مواليد سنة (٩٧٥هــ) المصادفة لسنة (١٥٦٧م–١٥٦٨م).

والرأي القائل بأنه من مواليد سنة (٩٧٤هــ)، لم يحسب حرف الألف مــن كلمــة (**حەرفا**) فنتج عن مجموع الحساب لديه (٩٧٤).

الذي أرجحه هو أنه من مواليد سنة (٩٧٥هــ)، ذلك لأن كلام الجزري واضح من أنه أراد التلميح الى سنة ولادته في البيت الذي ذكرناه، وكذلك الأصوب حساب حرف الألف من كلمة (**حەرفا**) لأن الجزري أرادها بالمفرد، ولو أرادها بالجمع لقال (**ژحەرفێن**).

نشــــأتــــه:

سبق أن ذكرنا بأن المصادر التي تتحدث عن حياة الجزري غير متوفرة، وإن كانــــت هناك نتف قليلة لا تعدو كونها معلومات شفوية، لا تستند الى مصادر موثوقة ترتقــــي الى درجة اليقين.

المصدر الوحيد الذي ذكر بعض المعلومات عنه هو كتاب (**مێژوی ئـەدەبی کـوردی**) الذي حصل مؤلفه على هذه المعلومات من الأستاذ محمد علي عوني، حيث يذكر: بأنـــه على عادة أطفال الكرد، دخل الجزري المساجد والمدارس الدينية و لم يبلغ الحلم بعد، وبعد

=

أ	ب	ج	د	هـ	و	ز	ح	ط	ي	ك	ل	م	ن	س	ع	ف	ص
١	٢	٣	٤	٥	٦	٧	٨	٩	١٠	٢٠	٣٠	٤٠	٥٠	٦٠	٧٠	٨٠	٩٠

ق	ر	ش	ت	ث	خ	ذ	ض	ظ	غ
١٠٠	٢٠٠	٣٠٠	٤٠٠	٥٠٠	٦٠٠	٧٠٠	٨٠٠	٩٠٠	١٠٠٠

ينظر: المعجم المفصل في علم العروض والقافية وفنون الشعر، د. أميل بديع يعقوب، ص١٨٣–١٨٤.

أن درس القرآن الكريم وبعض المباديء الأولية على والده، رحل في طلب العلم وانتقل بين الجزيرة، وهكاري[1]، وديار بكر[2]، والعمادية[3] لتحصيل العلوم، وكان ذكياً فهيماً في تحصيله وذا صيت حسن في الإحاطة بفنون العربية من أصول وبيان وبديع.

وبعد أن بلغ الثانية والثلاثين من عمره نال الإجازة العلمية من عالم اسمه الملا (طه)[4]، ثم أصبح إماماً في قرية (سربا)[5] بديار بكر.

وسكن بعد ذلك مدة في بلدة (حصن كيفا)[6] وأصبح يجيز التلاميذ الإجازات العلمية، ثم بعد مدة حدث له عشق تصوفي فترك الاشتغال بالعلم الظاهري ورجع قافلاً بلدته الجزيرة، وبقي هناك حتى وافته المنية بها[7].

---

(١) هكاري: بلدة وناحية وقرى فوق الموصل في بلدة جزيرة ابن عمر يسكنها الأكراد ويقال لهم: الهكارية، ينظر: معجم البلدان، ياقوت الحموي، ٥/ ٤٠٨.

(٢) ديار بكر: هي بلاد كبيرة واسعة تنسب إلى بكر ابن وائل بن قاسط، حدُّها ما غرَّب من دجلة الى بلاد الجبل المطل على نصيبين الى دجلة، ومنه حصن كيفا وآمد وميافارقين، وقد يتجاوز دجلة الى سعرت وحيزان، وما تخلل ذلك من البلاد ولا يتجاوز السهل. ينظر: معجم البلدان، ٢/٤٩٤.

(٣) العمادية: قلعة حصينة مكينة عظيمة في شمالي الموصل، عمرها عماد الدين زنكي سنة (٥٣٧هـ) وكان قبلها حصناً للأكراد فلكبره خرّبوه فأعاده زنكي وسماه باسمه في نسبه اليه، وكان اسم الحصن الأول آشب، ينظر: معجم البلدان، ٤/ ١٤٩.

(٤) الملا (طه) لم اقف على ترجمته بعد مداومة بحث.

(٥) سربا: لم أحصل على معلومات عنها، سوى ما ذكره (علاء الدين السجادي) في كتابه (**مێژوی ئەدەبی كوردی**) ص ١٦٢-١٦٣، من أنها قرية تابعة لديار بكر.

(٦) حصن كيفا: ويقال كتيبا، بلدة وقلعة عظيمة مشرفة على دجلة بين آمد وجزيرة ابن عمر من ديار بكر، وهي كانت ذات جانبين وعلى دجلتها قنطرة عظيمة، وهي طاق واحد يكتنفه طاقان صغيران، وهي لصاحب آمد من ولد داود بن سقمان بن أرتق، ينظر: معجم البلدان، ٢/٢٦٥.

(٧) ينظر: **مێژوی ئەدەبی كوردی، ص١٦٢-١٦٣**.

بلدتــه

ينتسب الجزري -كما ذكرنا سابقاً- الى مدينة الجزيرة، ويسميها الكرد (جزيرا بوتان) (بوطان)، وتعرف في المصادر الإسلامية بجزيرة ابن عمر، يحيط بها نهر دجلة على شـــكل هلال إلاّ من ناحية واحدة، ثم عمل خندق أجرى فيه الماء ونصب عليه رحى [١] فأحاط بها الماء من جميع جوانبها بهذا الخندق[٢]، وربما لهذا السبب اكتسبت المدينة اسم الجزيرة.

إلاّ أن البدليسي[٣] لم يشر الى حفر الخندق، بل يشير الى أن الماء إذا ما فاض وطغى على الجوانب، تشطر نهر دجلة الى شطرين يحيطان بالمدينة من جميع الجوانب ثم ينسابان، ومن هنا إكتسبت اسم الجزيرة[٤].

يبدو أن الخندق قد حفر لحماية المدينة من الأخطار والهجمات الخارجية وبمرور الزمن جفّ مجرى النهر الرئيسي وبقيت الجزيرة على غرب دجلة، بينما كانت في السابق تقـــع شرق دجلة ومع هذا فقد إحتفظت بتسميتها الجزيرة[٥].

وقد شيد أمام الماء سد عظيم من الصخور الضخمة والنورة تشييداً محكماً يحول دون إضرار الماء بالعمارات والأبنية[٦].

وعن وصف جمال طبيعة الجزيرة قيل: (بأن اسمها يتألق في مقدمة ربوع كردستان التي يمتاز معظمها بقسط وافر من جمال الطبيعة وبهائها، إذ تتشعب بين رياض طبيعية بديعـــة،

---

(١) رحى: الآدات التي يطحن بها، وهي حجران مستديران يوضع أحدهما على الأخر ويدار الأعى على قطـــب، ينظر: المعجم الوسيط، إبراهيم مصطفى وآخرون، ص ٣٢٥.

(٢) ينظر: معجم البلدان، ١٣٨/٢.

(٣) البدليسي: هو الأمير شرفخان ابن الأمير شمس الدين البدليسي، كان من أمراء بدليس، وكان مؤرخاً وأديبـــاً، وأول من كتب تأريخ الإمارات والدويلات الكردية في كتاب مستقل باللغة الفارسية سماه (شرفنامه) وضـــعه سنة (١٠٠٥هــ)، وقد ترجم الكتاب الى اللغة العربية واعتنى به كثير من الباحثين توفي سنة (١٠١٢هـــــ)، ينظر: مشاهير الكرد وكردستان في العهد الإسلامي، ٢٥٣/١.

(٤) ينظر: شرفنامة، شرف خان البدليسي، ص٢٧٣.

(٥) ينظر: دائرة المعارف الإسلامية، ٢٢٦/٧.

(٦) ينظر: شرفنامة، ص٢٧٣.

وينعكس إليها من سائر أطرافها بريق نهر دجلة الذي يحف بمعظم جهاتها، ويزيد في روعة جمالها الجبال الشاهقة[1].

والجزيرة من المدن الكردية القديمة لدرجة أن بعض المؤرخين يرون أنها من المحتمـــل أن تكون عاصمة شعب (**گوتی**) أو (نايري) في الألف الثالث قبل الميلاد[2]. وقد أعتبر البعض مدينة الجزيرة مهد الأمة الكردية[3].

أما عن زمن تسمية الجزيرة بـــ(جزيرة ابن عمر)، فيرى ياقوت الحموي[4] أن هـــذه التسمية أطلقت على المدينة قرابة سنة (٢٥٠هـــ)[5]، أي في العصر العباسي.

كانت لموقع مدينة الجزيرة أهمية إقتصادية كبيرة في مختلف العصور، إذ أن وقوعها على الطريق التجاري النهري بين آمد[6] والموصل[7]، فضلاً عن أن القوافل التجارية التي تأتي من

---

(١) ينظر: مم وزين، د. محمد سعيد رمضان البوطي، ص١٤.

(٢) ينظر: الدولة الدوستكية في كوردستان الوسطى، عبد الرقيب يوسف، هامش ص ص١٦، ٢١.

(٣) ينظر: الأكراد ملاحظات وانطباعات، ف.ف مينورسكي، ص٢١-٢٢.

(٤) ياقوت الحموي: هو أبو عبد الله، شهاب الدين، ياقوت بن عبد الله الرومي الحموي، مؤرخ ثقة، ولـــد ســـنة (٥٧٤هـــ)، أصله من الروم، أسر من بلاده صغيراً، وابتاع ببغداد تاجر، فرباه وعلمه وشـــغله بالأســـفار في متاجره، ثم اعتقه وأبعده، فعاش من نسخ الكتب بالأجرة، قام برحلات عديدة للتجارة، صنف عـــدداً مـــن الكتب، منها: (معجم البلدان) و(إرشاد الأريب) وغيرهما. توفي سنة (٦٢٦هـــ). ينظر: العبر، ٣/ ١٩٨. مرآة الجنان، ٤/ ٤٨. وفيات الأعيان، ٢/ ١٣٨.

(٥) ينظر: معجم البلدان، ٢/١٣٨.

(٦) آمد: الاسم القديم لمدينة ديار بكر، وقد سبق التعريف بها.

(٧) المَوصِل: بالفتح، وكسر الصاد: مدينة في العراق، كانت محط رحال الركبان ومنها يقصد الى جميع البلـــدان، فهي باب العراق ومفتاح خراسان، تقوم المدينة الحالية على أنقاض مدينة ساسانية، كانت عاصمة الجزيرة في عهد مروان الثاني، وقاعدة ديار ربيعة في العهد العباسي، أسس فيها الحمدانيون إمارة مستقلة، بدأ انحطاطهـــا بعد مرور المغول وتيمورلنك، ينظر: معجم البلدان، ٥/٢٢٣.

استانبول[1] كانت تمر عبر هذه المدينة، أدت الى أن تستفيد المدينة من هذا الطريق بفرض الضرائب على القوافل المارة[2].

وصلت الفتوحات الإسلامية الى المدينة سنة (١٧هـ/٦٣٩م) وفتحت المدينة صلحاً أيام خلافة عمر بن الخطاب –رضي الله عنه– بجهود بذلها كل من القائدين أبي موسى الأشعري وعياض بن غنم[3].

أقيمت إمارة على الجزيرة وما تبعها من البلاد والنواحي، عرفت بأسم (إمارة بوتان) ومركزها كان في مدينة الجزيرة، الاّ أن أقوال المؤرخين متضاربة في تحديد سنة تأسيسها، بيد أنه لم يرد اختلاف في أن سليمان بن خالد[4] هو أول من تولى الحكم في بوتان[5].

وحول أصل ونسب أسرة أمراء بوتان، هناك اختلاف بين المؤرخين في هذه المسألة. فالبدليسي يرجع نسبها إلى الصحابي خالد بن الوليد[6].

---

(١) استانبول أو الاستانة (قسطنطينية) أسسها الأغريق الأقدمون، عمّرها ملك من ملوك الروم يقال له (قسطنطين) فسميت باسمه، لها خليج من البحر يطيف بها من وجهين مما يلي الشرق والشمال، وجانباها الغربي والجنوبي في البر، وسمك سورها الكبير أحد وعشرون ذراعاً، وسمك الفصيل مما يلي البحر خمسة، بينها وبين البحر فرجة نحو خمسين ذراعاً، ينظر: معجم البلدان، ٣٤٧/٤.

(٢) ينظر: من تاريخ الإمارات في الإمبراطورية العثمانية في النصف الأول من القرن التاسع عشر، جليلي جليل، ص٧٤.

(٣) ينظر: فتوح البلدان، للبلاذري، ٢٠٤/١، وما بعدها. شرفنامة، ص٢٧٠.

(٤) سليمان بن خالد: هو أول من تولى الحكم في الجزيرة من أجداد حكامها، وبعد أن قضى في تلك الديار ردحاً من الزمن متمتعاً بالحكم، أدركه الأجل المحتوم، معقباً ثلاثة بنين وهم: الامير حاجي بدر، والأمير عبد العزيز، والأمير أبدال. ينظر: شرفنامة، ص٢٧٤-٢٧٥.

(٥) ينظر: شرفنامة، ص٢٦٩.

(٦) ينظر: شرفنامة، ص١٤٧، والى هذا الرأي ذهب أيضاً (مقداد مدحت بدرخان) صاحب أول جريدة كردية (كردستان) (١٨٩٨-١٩٠٢). ينظر: جريدة كردستان العدد (١)، ٢٢ نيسان ١٨٩٨م.

لم يلق هذا الرأي قبولاً بين المؤرخين، حيث قيل: إن هذه الرواية غير صحيحة، وفي حاجة ماسة الى التمحيص والتحقيق والرجوع الى مصادر أخرى. ينظر: تاريخ الدولة والإمارات الكردية في العهد الإسلامي، ص٣٦٥.

وفي هذا الصدد يقول (محمد جميل **روژبياني**) مترجم كتاب (شرفنامه) إلى اللغة العربية في تعليقه على رأي (البدليسي): إن هذا الادعاء باطل، و لم ينشأ إلاّ من ولع الأكراد بالبطولة وإعجابهم ببسالة خالد، لأنه لم يقتحم كردستان، بل رجع من العراق إلى الشام. ينظر: تعليقه على ما ذهب اليه (البدليسي) في: شرفنامه، هامش، ص١٤٧.

وهناك رواية اخرى ترجع أصل هذه الأسرة الى العشيرة الكردية القديمة (خلدي- كلدي- خالتي- خالتان) بدليل بقائهم على الديانة اليزيدية الى عهد متأخر[1].

بينما يرى كامران بدرخان[2] أنّ أصل أسرتهم من قرية (آرزيزان) القريبة من الجزيرة، ومن ثم تغيرت التسمية الى (آزيزان)[3].

كانت مدينة الجزيرة في عهد الإمارة البوتانية منظمة ومقسمة الى أحياء وفيها المدارس، ومن أبرز هذه المدارس:

١- مدرسة (مير **عڤدال**) أو (مير آفدل).

٢- المدرسة الحمراء (مدرسا سور).

٣- مدرسة (سري ميداني).

٤- مدرسة (**پايراغا**).

٥- مدرسة (مصحف رش).

٦- مدرسة (بني نوح)[4].

ومعلوم أن نسل خالد بن الوليد قد انقرض، حتى ورث الأملاك التي خلفها في المدينة أيوب بن سلمة بن عبد الله. ينظر: أسد الغابة في معرفة الصحابة، ٧١/١. الإصابة في تمييز الصحابة، ١٢/٢.

(١) ينظر: الأكراد في بهدينان، ص١١٢.

(٢) كامران بدرخان: هو نجل الأمير أمين عالي بدرخان، ولد في استانبول سنة (١٨٩٥م)، درس في استانبول وأكمل دراسته العالية في المانية، شارك في تأسيس العديد من الجمعيات الكردية، عمل في الصحافة والتدريس، ترك مؤلفات عديدة تبلغ سبع وثلاثين وبلغات مختلفة، منها: (تفسير القرآن الكريم) باللغة الكردية، و (قواعد اللغة الكردية) باللغة الفرنسية. توفي في باريس سنة (١٩٧٨م). ينظر: المدخل لدراسة الأدب الكردي، ١٢٨/٢. جمعية خويبون ١٩٢٧ ووقائع ثورة آرارات ١٩٣٠، ص٥٧. بدرخانيو جزيرة بوتان ومحاضر اجتماعات الجمعية العائلية البدرخانية، **ماليسانژ**، ترجمة: شكور مصطفى، ص٥-٦.

(٣) ينظر: إمارة بوتان في عهد الأمير بدرخان، صلاح هروري، ص١٨.

(٤) ينظر: مجلة متين، العدد (٧٥) نيسان (دهوك، ١٩٩٨) الحياة الجامعية في كوردستان، جلادت بدرخان، ت: هجار إبراهيم، ص٩٧-٩٨.

كان لهذه المدارس نشاط علمي كبير، حيث كان يتخرج منه كل سنة عدد من العلماء ينالون منها الإجازة العلمية. لذا كانت محل اهتمام وعناية أمراء بوتان(١).

أما من الجانب العمراني، فقد كانت الجزيرة مدينة كبيرة، وصل عدد أحيائها الى (٢٥) حياً سكنياً، وفيها القصور والمباني الرائعة(٢)، ويحيط بالمدينة سور مشيد بأحجار البازلت وبلاط الكلس المتين، وقد بنيت على طول السور العديد من الأبراج لأغراض المراقبة والدفاع مع بقاء أربع بوابات وعليها كتابات ترجع الى سنة (٥٢١-٦٦٠هـ/ ١٢٢٧-١٢٦٢م)، يقدر سمك هذا السور بمترين، وارتفاعه بـ ١٤-١٥ متراً.

والى الشمال من المدينة وعلى الضفة اليسرى لنهر دجلة، بنيت قلعة تسمى (برجا **بەلەك**) أو القصر الأبلق، لأنها قد شيدت بأحجار البازلت السود وأحجار الكلس البيضاء للزخرفة، والبرج مشيد داخل حصن كبير يحتوي على عدد من الغرف(٣).

في هذه المدينة كانت تقطن عشيرة البُختية (البهتية) التي ينتسب إليها الجزري والمشهورة بالشجاعة والبسالة والمتصفة بالشهامة والفروسية.

وصف البدليسي شجاعتهم قائلاً: ((لقد اشتهرت عشائر (بختي- بختان- بوتان- بوطان) في أنحاء كردستان بالبطولة والشجاعة، وحب التضحية بالنفس والنفيس في سبيل العز، كما إمتازت بمهارتها في النظم العسكرية وفنون الفروسية... وحين تندلع نار حرب ما بينهم وبين عدو لهم، ينهضون للوقوف قبالته وصد عاديته بوئام تام وكلهم حزم وثبات، فيعدون في هذه الصفات الشريفة من طلائع أقرانهم ويفوقون جميع سكان كردستان))(٤).

---

(١) ينظر: **هوزانڤانێت كورد، صادق بهاو الدين ئامێدى، ص٣٠.**

(٢) ينظر: **چیرۆك نڤیس** (نور الدين زازا): **مەمێ ئالان: كو كردنەوە و پێشەكی بۆ نوسیوە: ساڵح عەلی گوڵلی و ئەنوەر محەمەد، ص٣٢.**

(٣) ينظر: إمارة بوتان في عهد الأمير بدرخان، ص٢٠-٢١.

(٤) شرفنامه، ص٢٦٩-٢٧٠.

رحلاته في طلب العلم

كانت عملية نشر العلم والثقافة في عهد الجزري والى بدايات القرن العشرين تتم في إطار ضيق، لقلة عدد الكتب التي كانت تُدرّس، وعدم توفر آلات الطباعة، فكان اقتناء الكتب أمراً صعباً، ولأسباب أخرى. لذلك كانت الرحلات هي الأسلوب الأمثل السائد في طلب العلم، رغم بعد المسافة بين مراكز العلم، وظروف العيش الصعبة، إلاّ أن طالب العلم كان مضطراً أن يشد الرحال الى حيث منهل العلم والثقافة، فما إن يرد الى سمعه اسم أستاذ عالم الاّ ويتوجه إليه لينال من فيض علمه ويتتلمذ عليه، فكانت هذه الرحلات مستمرة عند طلاب العلم، يتجولون بين المدن والقرى سعياً وراء حصول العلم.

لاشك أن الجزري أيضاً قد قام برحلات من هذا النوع، وقد أشرنا الى عدد من رحلاته داخل مدن كردستان، أما بالنسبة لرحلاته الى خارج جزيرة بوتان، فإن الجزري بنفسه قد أشار الى ذلك، قائلاً:

سەفەرا شام و عراقێ ل مەخوەش لازم وفەركر

ب مەدا ژەهر و رەقیبان ددەڤی شەهد و شەكەركر[1]

أي: إن فراق الحبيبة أوجب علينا السفر الى بلاد الشام والعراق هياماً في حبها وتعقيباً لآثارها، وقد مشت على قاعدة شاذة فسقتنا سماً قاتلاً، وصبت في أفواه الرقباء الشهد الحلو والسكر الطيب، مع كونهم مفسدين.[2]

لم يصرح الجزري في هذا البيت فيما إذا كان قد قام بهذه الرحلات فعلاً أم لا، إلاّ أن هناك مصدراً يؤكد بأنه وبعد إنهاء دراسته الأولية في جزيرة بوتان، توجه صوب العراق، وسوريا، ومصر، وبلاد العجم لطلب العلم[3].

ولا نستبعد ذلك لاسيما عند مطالعة ديوانه، إذ يتجلى لنا مدى تضلعه باللغة العربية، الى درجة أنه نظم أشعاراً رائعة بهذه اللغة.

وكذلك فإن القيام برحلات الى البلاد العربية، سواء أكانت تلك الرحلات لطلب العلم أم لأداء فريضة الحج، كان أمراً مألوفاً، قبل عهد الجزري وبعده.

لذا نستطيع القول: بأنه قام برحلات داخل كردستان وخارجها.

---

(١) **ديوانا مەلایێ جزیری، ص٣٠٠.**

(٢) ينظر: العقد الجوهري، ٧٨٩/٢.

(٣) ينظر: مجلة هاوار، العدد (٦)، آب ١٩٣٢، **ژینه نیگارا مەلایێ جزیری، هەرگول ئازیزان، ص٣.**

المبحث الثاني

المطلب الأول . . .

عقيدته ومذهبه

لم تذكر المصادر التي تحدثت عن جوانب من حياته مذهبه الاعتقادي والفقهي صراحة، إلاّ أننا نستطيع من خلال بعض أبياته الشعرية التوصل الى بيان ذلك.

بالنسبة لمذهبه الاعتقادي، فإنه كان أشعري العقيدة، إذ أن المنهج الذي سلكه في الصفات الإلهية هو المنهج الاشعري، وسيأتي بيان ذلك مفصلاً في فصل الصفات الإلهية ـــ إن شاء الله تعالى ـــ .

أما عن مذهبه الفقهي، فإنه كان على المذهب الشافعي، ذلك أن أغلبية الكرد على هذا المذهب، ومن ثم فإن هناك إشارة من الجزري نفسه نستطيع أن نستنتج منها مذهبه، حيث يقول:

جاما نه شەكەر لەب ب مەدت عەينى حەرامە

فەتوا وەنوما حاشيه يا شەرحا لوبابى[1]

أي: أن قدح الشراب الذي ليست الحبيبة الحلوة الشفاه ساقيته لنا فهو عين الحرام الصرف فلا يجوز شربه، بخلاف القدح الذي تسقيه هي بيدها مباشرة فإنه حلال محض، وهذه الفتوى الشرعية بهذه الصورة قد ظهرت لنا في حاشية شرح اللباب[2] الذي يحوي

---

(١) **ديوانا مەلايێ جزيرى، ص٢٨٤.**

(٢) اللباب: كتاب في الفقه الشافعي من تصنيف (ابي الحسن المحاملي) أما كتاب (شرح اللباب) فهو شرح لكتاب (اللباب) من تصنيف (إمام الحرمين الجويني) ولا يزال مخطوطاً حسب علمي.

أصح الأقوال في مذهب الإمام الشافعي، فلا شك في صحة هذه الفتوى لكونها مستخرجة من كتاب صحيح[١].

يبدو أن مفتي الحاشية هو الجزري بنفسه[٢].

إن ذكر الجزري لكتاب في الفقه الشافعي تحديداً يفهم منه أنه كان على هذا المذهب.

وهناك إشارة أخرى أقوى من هذه، يفهم منها أيضاً أنه كان على المذهب الشـــافعي، حيث يقول:

شيوەيێ دلبەرێ بزان، سـوننەته شـيوه عشـوه فـەرض

هەردو نەظـــەر كوبن قران واجبه يەك كر شمه فرض[٣]

أي: إن عادة الحبيبة هي أن الدلال سنة والملاطفة بالتقبيل فرض وإذا تقارن النظـــران نظر العاشق والمعشوق وتقابلا أثناء الاجتماع فان غمزة واحدة تجب وتفرض[٤].

فالفرض والواجب عند الجزري مترادفان فلذلك كرر في هذا البيت عطف أحدهما على الآخر بلا تفرقة بينهما.

وعـــدم التفرقة بين الفرض والواجب هو مذهب جمهـــور الأصوليين[٥] بمـــن فـــيهم الشافعي، خلافاً للحنفية[٦].

---

(١) ينظر: العقد الجوهري، ٦٥٠/١.

(٢) ينظر: **ديوانا مەلايێ جزيرى، ص٢٨٤. هامش رقم (٤).**

(٣) المصدر نفسه ، ص١٤٧.

(٤) ينظر: العقد الجوهري، ٣١٠/١.

(٥) ينظر: المستصفى من علم الأصول، للغزالي، ٦٦/١، الإحكام في أصول الأحكام، للآمدي، ٨٧/١، إرشـــاد الفحول الى تحقيق الحق من علم الاصول، للشوكاني، ص٦. القواعد والفوائد الاصولية، ابن اللحام، ص٦٣.

(٦) الحنفية يفرقون بين الفرض والواجب، والفرض والواجب كل واحد منهما لازم الاّ أن تأثير الفرضية أكثر، فما كان ثابتاً بدليل موجب للعمل والعلم قطعاً يسمى فرضاً، وما كان ثابتاً بدليل موجب للعمل غير موجب للعلم يقيناً باعتبار شبهة في طريقه يسمى واجباً، ينظر: أصول السرخسي، أحمد بن أبي سهيل، ١١١/١.

طريقتــه فـــي التصـــوف

يظهر في كثير من قصائد الجزري أنه صوفي المشرب، وكذلك أكدت المصـــادر الـــتي تحدثت عن حياته ذلك[1].

وكان من مريدي الطريقة النقشبندية[2]، يدل على ذلك قوله:

ئـەووەل كـو يـارێ دامـە يـەك ژەررەيـەك عنايـەت

قسـمەت مـە خـەمر و جامـە ددەفتـەرا هدايـەت[3]

أي: أن الحبيبة لما أعطتنا ووهبت لنا مقدار ذرة من عنايتها واهتمامها، أدى ذلك الى أن صار الخمر وقدحه نصيباً وحظاً لنا في كتاب الهداية، أي إن عناية الحبيب صارت سبب كتابتنا في دفتر الهداية من شاربي شراب محبته وقربه[4].

وكذلك يقول:

كو نوورێ عشقێ لامع دت ل طوورێ قەلبێ جامع دت

دســـەيرا (بـــرزخ الأسمـــــاء، نهايـــات بـــداياتى)[5]

أي: إذا لمع نور العشق وشعّ عليّ طريق السير والسلوك وتدرجي في بـــرزخ مراحـــل مقامات أسماء الله الحسنى وتحققي بها تتحول نهايات، أي تندرج نهاية سلوكي في بدايتـــه، كما هي خاصة الطريقة النقشبندية[6].

---

(١) ينظر: **مێژوی ئەدەبی كـوردی**، ص١٧٣. مجلة هاوار، العدد (٣٥) تشـــرين الأول، ١٩٤١، **ديوانـا مـەلێ**، **ص٤**.

(٢) النقشبندية: طريقة صوفية، سميت بهذا الاسم نسبة الى مؤسسها الشيخ محمد بن محمد بن محمد بهاء الدين الشاه نقشبند الأويسي البخاري، الذي ولد سنة (٧١٣هـ)، وتوفي سنة (٨٦٥هـ)، لهذه الطريقة فروع عديدة في شتى البلاد، للتفاصيل ينظر: ما هو التصوف ما هي الطريقة النقشبندية، أمين الشيخ علاء الدين النقشـــبندي، ص١٩٤ وما بعدها.

(٣) **ديوانا مەلايێ جزيری، ص٨٣**.

(٤) ينظر: العقد الجوهري، ١/١٣٦.

(٥) **ديوانا مەلايێ جزيری، ص٢٦٠**.

(٦) ينظر: العقد الجوهري، ٢/٧٠٠.

ويقول أيضاً:

ظـــــاهر تـــو پەريشـــانى يـــێ حـــالێ م نـــەبين

مەجمووعــە دژاتـــێ خـــوە وطــــوغــرايم ئـــەز[1]

أي: لا تنظر إلى ظاهر تشتت حالي وأفكاري بتعلقها بالعوارض الجسمانية المادية فإن ذلك بحسب ما يبدو في الظاهر، وأما بحسب الحقيقة والباطن فان قلبي مجموع مع الحبيب ومحصور في تصوره ومقصور على تذكره، لأن خلوتي في جلوتي كما هو مشرب الســـادة النقشبندية[2].

وكان من القائلين بوحدة الوجود[3].

وخلاصة هذا المذهب أن لا موجود إلاّ الوجود الواحد، ومع ذلـــك يتعـــدد بتعـــدد التعينات تعدداً حقيقياً واقعاً في نفس الأمر، ولكن ذلك الأمر لا يوجب تعـــدداً في ذات الوجود، كما أن تعدد أفراد ذلك الأمر لا يوجب تعدداً في ذات الوجود، كما أن تعـــدد أفراد الإنسان لا يوجب تعدداً في حقيقة الإنسان[4].

---

(١)**ديوانا مەلايێ جزيرى، ص١٢٤.**

(٢) ينظر: العقد الجوهري، ١/٢٥٨.

(٣) ينظر: العقد الجوهري، ص (ع).

(٤) ينظر: التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق، د. زكي مبارك، ١/١٨٢.

تنسب هذه الفكرة إلى ابن عربـــي[1] الذي أسس مذهبـــه على قواعد بـــنى عليهـــا نظريتـــه، ويتضح ذلك فـــي قولـــه:

فالحق خلق بهذا الوجه فـــاعتبروا — وليس خلقاً بذاك الوجه فادكروا

من يدر ما قلت لم تخذل بصـــيرته — وليس يدريه إلاّ من لـــه بصـــر

جمّع وفرّق فـــإن العـــين واحـــدة — وهي الكثرة لا تبقى ولا تـــذر[2]

فالحقيقة واحدة وتظهر في صور كثيرة والعالم في نظره كالظل لله. [3]

ويعبر ابن عربي عن مذهبه بأساليب متعددة تختلف في الصورة وتتفـــق في الجـــوهر، فيقول: ((فمن حيث أحدية كونه ظلاً هو الحق، لأنه الواحد الأحد، ومن حيـــث كثـــرة الصور هو العالم، فتفطن وتحقق ما أوضحته لك، وإذا كان الأمر على ما ذكرتـــه لـــك، فالعالم متوهم ما له وجود حقيقي، وهذا معنى الخيال، أي خيل لك أنه أمر زائـــد قـــائم بنفسه خارج عن الحق، وليس كذلك في نفس الأمر. ألا تراه في الحس متصلاً بالشخص الذي امتد عنه، يستحيل عليه الانفكاك عن ذلك الاتصال، لأنه يستحيل علـــى الشـــيء الانفكاك عن ذاته؟))[4].

فهو ينفي وجود العالم ويعتبره وهماً لا وجود له، وإنما الوجود الحق هو وجـــود الله، حيث يقول: ((فالوجود كله خيال في خيال، والوجود الحق إنما هو الله خاصة من حيث ذاته وعينه))[5].

---

(١) ابن عربي: هو أبو بكر محمد بن علي بن محمد ابن عربي، الطائي الأندلسي المعروف بـــ (محي الدين بن عربي) الملقب بالشيخ الأكبر: فيلسوف، من أئمة المتكلمين في كل علم، ولد في مرسية بالاندلس سنة (٥٦٠هـــ) وانتقل الى أشبيلية، وقام برحلة، فزار الشام وبلاد الروم والعراق والحجاز، وأنكر عليه أهل الـــديار المصـــرية "شطحات" صدرت عنه، وحبس، واستقر في دمشق، فتوفي بها سنة (٦٣٨هـــ)، له نحو أربعمائـــة كتـــاب ورسالة، منها: (الفتوحات المكية) و (فتح الذخائر والأغلاق شرح ترجمان الأشواق)، ينظر: سير اعلام النبلاء، ٤٨/٢٣. العبر، ٢٣٣/٣. البداية والنهاية، ١٥٦/١٣. مرآة الجنان، ٧٩/٤. الكواكب الدرية، ٥١٣/٢.

(٢) فصوص الحكم، لابن عربي، ص٧٩.

(٣) ينظر: التصوف وابن القيم، سيف الدين هادي علي، ص١٦.

(٤) فصوص الحكم، ص١٠٣.

(٥) فصوص الحكم، ص١٠٤.

واختلف القائلون بهذا المذهب في تصوير فكرة وحدة الوجود على فريقين:

فريق يرى الله روحاً ويرى العالم جسماً لذلك الروح، فالله هو كل شيء.

وفريق يرى جميع الموجودات لا حقيقة لوجودها غير وجود الله، فكل شيء هو الله[1].

ولوحدة الوجود أصول في الديانات القديمة، كالهندية، والمصرية، وكذلك قال بها بعض فلاسفة اليونان[2].

أما بالنسبة للجزري، فإنه أيضاً يعتبر من القائلين بوحدة الوجود، وقد أشار في مواضع عديدة من ديوانه الى هذه المسألة، نكتفي بذكر بعض الأبيات التي يتضح فيها موقفه من هذه المسألة، إذ يقول:

حەرف ژيەك بوونە فەصل   گەر ببرى وان ب ئەصل

حەرف دبت يەك خەطەك   خەط كو نەما نوقطە ما[3]

أي: إن حروف وأنواع الكائنات قد انفصلت وتميزت عن بعضها بعد وجودها وكانت قبل ذلك في الحقيقة شيئاً واحداً أي متحدة، وإن أردت أن تردها وترجعها الى أصلها التي كانت عليه قبل وجودها، فإن الحروف تعود بمنزلة خط واحد غير متميزة أجزائه والخط أيضاً إذا لم يبق على تلك الحالة بل رد وأرجع إلى أصله، فانه يعود نقطة واحدة أي تبقى النقطة وحدها، أو بمعنى آخر تندمج الكائنات كلها في نقطة الوجود الحقيقية ولا يبقى شيء آخر[4].

---

(١) ينظر: التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق، د. زكي مبارك، ١/١٨٠.

(٢) للتفاصيل ينظر: دائرة معارف القرن العشرين، محمد فريد وجدي، ١٠/٧٠٠-٧٠٢.

(٣) **ديوانا مەلايێ جزيرى، ص٣٠.**

(٤) ينظر: العقد الجوهري، ١/٢٥.

ويقول أيضاً:

ئافتــابێ ئەحەدییــەت دخــوە دا گرتیـیــە کــەون

نەکو عەورەك هەیە لێ گرتیـیە چەهڤێن مەرەمــەد(١)

أي: إن أحدية الله تعالى قد اشتملت على الكون كله وعمته بحيث إنه لا يظهر للعيان شيء من هذا العالم غير ذات الله تعالى مثلما تعم الشمس جميع الموجودات وتشرق عليها، وهذه الحقيقة [عند الجزري] بديهية لا تحتاج الى دليل ولا ساتر يسترها عن رؤية الأبصار الصحيحة ولا يوجد سحاب حاجز عن إدراكها، وإذا كنا لا نبصر ذلك، فإن أبصارنا هي المريضة الرمداء، فالقصور من البصر لا من المبصر(٢).

وفي بيت آخر يوضح الجزري مذهبه توضيحاً تاماً لا يحتمل التأويل، حيث يقول:

واحدەك صرفە مە مەشرەب تە چ ئکسیرێ ووجــوود

ئەم لـەبالـەب چ لـەبالـەب ب خوە هـەم جامـە لـەبالــەب(٣)

أي: ان الوحدة الصرفة الحقيقية الخالصة من كل شائبة تعدد هي مشربنا وطريقتنا في التصوف والمراد بذلك وحدة الوجود، وأي إكسير وكيمياء عجيب تلك الوحدة لوجودك حتى غيّرته من وجود جسماني الى وجود روحاني، ونحن ممتلئون أي امتلاء من اعتقاد تلك الوحدة الصرفة، أي قد استولى ذلك الاعتقاد على جميع مشاعرنا وتخيلاتنا، حتى ان الثياب التي إشتملت على جسمنا وجاورته هي نفسها أيضاً كأنها ممتلئة من ذلك الاعتقاد وقائلة به بطريق المجاورة والسراية(٤).

---

(١) دیوانا مەلایێ جزیری، ص١١٠.

(٢) ينظر: العقد الجوهري، ٢١٨/١.

(٣) دیوانا مەلایێ جزیری، ص٦٥.

(٤) ينظر: العقد الجوهري، ٦٨/١.

و لم يقف الجزري عند هذا الحد، بل ذهب الى القول بأن الوحدة الوجودية المطلقة عن كل قيد هي نور وضياء في القلوب، وهذا النور يجلو القلوب من الكدرات النفســية. إذ يقول:

وەحدەتیٚ (مطلــق) مـەلا نـــووره دقـــەلبان جـــەلا

زوٚر دڤـــــیٚ مەســـــئەلی ئـەهلیٚ دلان شـوبهه مـا[1]

أي: يا ملا [يقصد نفسه] إن الوحدة المطلقة هي نور انكشف في القلوب أو هي نور بمترلة كحل يجلو القلوب وأهل القلوب قد بقوا كثيراً ذوي شبهة وشك في هذه المسألة أو كثير من أهل القلوب قد بقوا في اشتباه وتشكك في مسألة الوحدة المطلقـــة، أي وحـــدة الوجود، لأن هذه المسألة هي موضع نزاع واختلاف بين الصوفية فبعضهم يحكم بصحتها، والبعض الآخر يشك في ثبوتها[2].

والقائلون بوحدة الوجود يقولون: إنها لا تنافي أحدية الحق، لأن ما صدر عنه ليس الاّ ضرباً من التعينات وهذه التعينات تتكثر وتتغير، ولكن الحـــق في أحديتـــه لا يتكثـــر ولا يتغير[3].

ولكن الواقع أن القول بوحدة الوجود قول خطير جداً يتنافى مع العقيـــدة الإســـلامية القائمة على التوحيد والتنـــزيه، فالله سبحانه وتعالى (ليس كمثله شيء)[4]. وهو الواحد الأحد كما قال تعالى: (قل هو الله أحد. الله الصمد. لم يلد ولم يولد. ولم يكن له كفـــواً أحد)[5].

---

(١) **ديوانا مەلایێ جزيرى، ص٣٠.**

(٢) ينظر: العقد الجوهري، ١/٢٥-٢٦.

(٣) التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق، د. زكي مبارك، ١/١٩٩.

(٤) سورة الشورى، الآية (١١).

(٥) سورة الإخلاص، الآيات (١-٤) .

وهو الذي خلق الإنسان (خلق الإنسان. علمه البيان)[1]، وهو الذي خلق السماء والأرض (الذي خلق سبع سموات طباقاً)[2]. ويغضب إذا ادعى أحد الألوهية من دونه.

وقد تصدى العلماء لمذهب وحدة الوجود وانتقدوه، ولم يترددوا في تكفير القائلين به[3].

يقول ابن تيمية[4]: ((ما تضمنه كتاب فصوص الحكم وما شاكله من الكلام فانه كفر باطناً وظاهراً، وباطنه أقبح من ظاهره، وهذا يسمى مذهب أهل الوحدة وأهل الحلول وأهل الاتحاد وهم يسمون أنفسهم المحققين، وهؤلاء نوعان:

نوع يقول ذلك مطلقاً كما هو مذهب صاحب الفصوص ابن عربي وأمثاله، ممن يقول: إن الوجود واحد، ويقولون: إن وجود المخلوق هو وجود الخالق... والخالق هو المخلوق، والمخلوق هو الخالق.

وأما النوع الثاني: فهو قول من يقول بالحلول والاتحاد في مُعين)).[5]

وابن القيم[6] هو الآخر أخذ على ابن عربي ومن سار على مذهبه في القول بوحدة الوجود، واعتبرهم ملاحدة لما في عقيدتهم من إبطال التكليف، وتعطيل العبودية وتعطيل الصفات وكلاهما مخالف للشرع، ولما اجتمع التعطيلان لمن اجتمعا له من السالكين تولد منهما القول بوحدة الوجود المتضمن لإنكار الصانع وصفاته وعبوديته.

ومن تنديده للقائلين بوحدة الوجود قوله: ((فأما الفناء عن وجود السِّوي: فهو فناء الملاحدة، القائلين بوحدة الوجود، وأنه ما ثمَّ غيرُ، وأن غاية العارفين والسالكين: الفناء في الوحدة المطلقة، ونفي التكثير، والتعدد عن الوجود بكل اعتبار. فلا يشهد غيراً أصلاً. بل يشهد وجود العبد عين وجود الرب. بل ليس عندهم في الحقيقة رب وعبدُ... ولا يفرقون

(١) سورة الرحمن، الآيتان (٣-٤).

(٢) سورة الملك، الآية (٣).

(٣) ينظر: مصرع التصوف أو تنبيه الغبي الى تكفير ابن عربي، برهان الدين البقاعي، ص١٥٠- ١٥٩.

(٤) ستأتي ترجمته لاحقاً.

(٥) مجموع فتاوى ابن تيمية، ٢/ ٣٦٤-٣٦٦.

(٦) ستأتي ترجمته لاحقاً.

بين كون وجود المخلوقات بالله، وبين كون وجودها هو عين وجوده. وليس عندهم فرقان بين (العالمين) و(رب العالمين)..))[1].

بالنسبة للسبب الذي من أجله سلك الجزري طريق التصوف، فإنه بلا شك كان من تأثير قراءاته لآثار أقطاب التصوف النثرية والشعرية فضلاً المجتمع الذي كـــان يعـــيش في وسطه، والبيت الذي نشأ فيه ، فقد كان للدين والعلم فيه مكانة عالية وللأخلاق وزن، مما جعله يتربى على الأخلاق الفاضلة وأن ينشأ نشأة إسلامية، هذا من ناحية، ومن ناحيـــة أخرى فان المجتمع الكردي آنذاك كان واقعاً تحت تأثير الدين، وكانت الطرق الصـــوفية منتشرة على نطاق واسع، وخاصة بين أوساط العلماء[2].

---

(١) مدارج السالكين، ابن قيم الجوزية، ١٧٣/١.

(٢) ينظر: **هوزانڤانيّت كورد**، ص١٠٤، ١٠٥.

المطلب الثالث . . .

شـاعريته وأغـراض شـعره

إن من أبرز البراهين على ذكاء الجزري في صناعة الشعر، هو أن كل من جاء بعده من الشعراء قد رأى فيه أستاذاً ورائداً، وحاول محاكاته في النظم والاستفادة من أسلوبه وتعبيراته، وما تخميساتهم[١] لقصائده إلاّ شاهد على أنه شيخ شعراء الكرد.

كان الجزري شاعراً مطبوعاً أعين بالذوق وأوتي قوة التعبير، مما أصبح شعره ذا تأثير في الناس[٢]، وذلك لما اشتمل عليه من إستعارات حلوة وكنايات شيقة منيفة، وإشارات صوفية غريبة، وتشبيهات غرامية عجيبة، وكلمات تخرس ألسنة الفصحاء بفصاحتها، وعبارات تقصر أفهام البلغاء عن تقليد بلاغتها، ورموز سحرية لا تطولها أذهان الأدباء، وألغاز مخفية تعيا عن حلها ألباب الأذكياء[٣].

وبقدر اهتمامه بالمضمون (الفحوى) إهتم بالشكل (القالب) واستعان برموز خفية وعبارات دقيقة.

قيل في وصف شعره: (وشعره يسمو الى درجة عجيبة في الرقة ويتوهج بإحساسات ملتهبة من صور العشق الشديد وآلامه...)[٤].

لقد كان الجزري متمكناً في الاستفادة من الفنون البلاغية وتوظيفها في شعره، ويجيد الاقتباس من القرآن، سواء من جهة ألفاظه أو عباراته وقصصه، والاستفادة من مضمون بعض الأحاديث الشريفة، وكذلك تضمين شعره لأبيات من الشعر الفارسي.

---

(١) التخميس: هو أن يضيف الشاعر الى صدر البيت من شعر غيره ثلاثة أشطر من نظمه، ثم يأتي بالشطر الثاني للبيت الاصلي، فيصبح هذا البيت خمسة أشطر بدلاً من شطرين. ينظر: المعجم المفصل في علم العروض والقافية وفنون الشعر، د. إميل بديع يعقوب، ص١٨٨.

(٢) ينظر: المدخل لدراسة الأدب الكردي، ١/١٤٣.

(٣) ينظر: العقد الجوهري، من المقدمة، ص ج.

(٤) مم وزين، د. محمد سعيد رمضان البوطي، ص٨.

كذلك يلاحظ في شعره الاهتمام الزائد بالأسلوب، والعناية في تخيير الألفاظ وانتقاء التراكيب وإخراج الكلام واضحاً، بحيث يجعل السامع مهتماً بشعره، فاستطاع بذلك أن ينظم قصائد في غاية الفصاحة والبلاغة(١).

أما عن مدى تأثره بغيره من الشعراء، والثقافات، فقد كان لإجادته اللغات الفارسية والعربية والتركية، أثر كبير في شعره، إذ استفاد كثيراً من شعراء تلك اللغات ولاسيما شعراء الفرس(٢).

وذلك يرجع إلى أن الشعب الكردي كان خاضعاً لسيطرة العرب والفرس والترك السياسية فكانت الثقافة الكردية ومازالت متأثرة بثقافة تلك الشعوب، والأمثلة على ذلك ما نراه في دواوين شعراء الكرد الكلاسيكيين أمثال الشيخ احمد الجزري، حيث يبدأ ديوانه بقصيدته الكبرى التي هي بمثابة مناجاة، وقصائد عديدة باللغتين الكردية والعربية، قصيدة بالعربية وأخرى بالفارسية(٣).

---

(١) ينظر: المدخل لدراسة الأدب الكردي، ١/٥١.

(٢) المصدر نفسه، ١/٥١.

(٣) ينظر: **گوڤارى كورى زانيارى كورد، بەرگى شەشەم، ١٩٧٨، هوزانا كوردى وهاڤليا وێ ب هوزانا عەرەبى وفارسى ڤە، صادق بهاو الدين ئاميدى، ص٣١٢-٣١٣. وللتفاصيل ينظر: كاريگەرى سەعدى لەسەر جزيرى، سالار أحمد عزيز، ص٢٢-٢٩.**

أما أهم الأغراض التي تناولها في شعره، فهي:

١- الغــــزل:

وهذا الغرض هو الطاغي على شعره، وفي معالجته لهذا الغرض يتميز بطول الــنَفَس، وهذا أبعد ما يكون عن والفحش والمجون، في هذا الغرض يقول:

عشــق دەردەك بــێ گــەبيبــە	**لێ مفـــا وەصــــلا حەبيبـــە**
كوشــــتمە جــــەورا رەقيبــــە	**پـــور لـــە عينـــێ رووســـيايە**
داغ وكـــەی مـــن لێ هـــەزارن	**گول ددەستێ شەوكێن ب خارن**
ســور پـــەری دێــو وێ ل كنــارن	**ئەهرمـــەن خاتـــەم رەڤايـــە[١]**

أي: العشق داء لا طبيب له ولا دواء سوى وصل الحبيب، وهذا صعب المنال لأن جور الرقيب وظلم الواشي قد تسببا في قتلي، وهذا الرقيب الملعون بهذا العمل الإفسادي، قـد إسودّ وجهه.

إن بجسمي آلاف من الكيات المحرقة والآلام، لأجل الورد الظريـف المحاصـر بـين الأشواك، ولأجل الجنيات الحسان اللاتي أحاطت العفاريت بهن، ولا مجال للوصول إليهن، حيث أن (أهرمن ــ وهو إله الشر في الديانة الزرادشتية) قد إختطف الخاتم[٢].

نستطيع القول بأن الغزل في شعر الجزري هو رمز لحب الله في نظره ولـيس تغنيـاً بالنساء.

فالجزري كان صوفياً أخذته جذبة إلهية، مثله مثل أي صوفي آخر، يقول **الزڤنگی** [٣]– شارح ديوان الجزري–: ((إن الملا أخذته جذبة إلهية وشمة من نفحة صوفية، فسكر مـن

---

(١) **ديوانا مەلايێ جزيری، ص٢٢١.**

(٢) ينظر: العقد الجوهري، ٢/٥٢٤.

(٣) **الزڤنگي**: هو الملا أحمد بن الملا محمد **الزڤنگی** البوهتي ، ونسبته إلى (**زڤـنگ**)، وهي قرية من أعمال سعرد التابعة لمدينة آمد، ولد سنة (١٨٩٣م)، أخذ عن والده علوم الدين، مارس التدريس والإمامة، تـرك موطنـه

شراب المحبة الحقيقية، حتى وصل الى هذه الدرجة من العشق الرباني، وهام في هذه المهامة مثل غيره من أهل المحبة الإلهية حتى فاه بهذه الأشعار التي هي في ظاهرها سكر وهيام، وفي باطنها وصول الى مقامات عليا في محبة الملك العلاّم"(١).

ويؤيد الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي هذا الرأي، إذ يقول: ((ويقول بعضهم: إن سبب هذه الروعة العاطفية الحية في شعره، هو أنه عشق أميرة كردية، وأمضى حياته مكتنفة باليأس والآلام، ولكن الواقع أن هذا الشاعر تجردت روحه لإحساسات تصوفية سامية، تدل على ذلك قصائده التي تصور في روعة أسمى مراتب العشق المثالي"(٢).

وإذا كان لبعض الأسماء كـ (سلمى) و (سلوى) ذِكرٌ في بعض قصائد الجزري، واشتهر على ألسنة الناس أن الجزري أراد بذكرها البوح باسم معشوقته. إلا أن الحقيقة عكس ذلك، إذ لا يعقل أن يكشف الجزري أسم حبيبته صراحة وهو القائل:

حل له القتل بشرع الهوى　　　من كشف السر وبالسر باح(٣)

وما انتشار هذه الأسماء وغيرها بين الشعراء إلاّ لتكون رمزاً للمحبوبة. ولم يكن الجزري وحده قد ذكر مثل هذه الأسماء وجعلها رمزاً لمحبوبته، بل أن الشعراء الصوفيين من العرب والفرس أيضاً قد ذكروا مثل هذه الأسماء في قصائدهم، ولم يكن غرضهم من ذكرها إلاّ لتكون رمزاً لمحبوبتهم(٤).

بسبب المشاكل التي كانت موجودة فيها واستقر في مدينة قامشلي في سوريا، توفي سنة (١٩٧١م)، ينظر: مقدمة العقد الجوهري في شرح ديوان الشيخ الجزري.

(١) ينظر: العقد الجوهري، ص (س).

(٢) مم وزين، د. محمد سعيد رمضان البوطي، ص٨.

(٣) **ديوانا مەلايێ جزيرى، ص٩٨.**

(٤) ينظر: مجلة كاروان، العدد (٦٩) تشرين الاول والثاني ١٩٨٨، الجزيرية (سلمى) بين الحقيقة والرمز، عبد الرحمن مزوري، ص١٣٦-١٤٣.

٢- التصـــوف:

يشغل التصوف حيزاً كبيراً في ديوان الجزري، وقد تطرق الى ذكر مســـائل عديـــدة متعلقة بالتصوف، كاستخدام المصطلحات الصوفية، أو مسألة علاقة المريد بالشيخ، وسلوك الطريقة، ومسألة العشق الحقيقي والعشق المجازي، والتي هي من أكثر المسائل التي حظيت باهتمام الجزري. في هذا الغرض يقول:

ڕەنگ ڕەنگ ئەهلێ مەقاماتێ طەریقێ چوونە سەیر

هن جەلالن وهن جەمال وسەر مەیان ئەڤادە بوو[1]

أي: إن أهل السير والسلوك الذين يطلبون الوصول الى المحبوب الحقيقي، قد ســـلكوا هذا الطريق وساروا فيه على ألوان متعددة وأحوال مختلفة، كل منهم على حسب استعداده وذوقه، فبعضهم سلكه عن طريق الجلال والخوف، وبعض آخر اتبع سبيل الجمال والرجاء، ولكن رأس مال الطائفتين في الحقيقة، هي خمرة العشق والمحبة، فهي التي أعانتهم على قطع المسافات البعيدة، حتى وصلوا الى نهاية المرحلة[2].

(١) **ديوانا مەلایێ جزیری، ص٢٥٤.**

(٢) ينظر: العقد الجوهري، ٦١٨/٢.

٣- المـــدح:

لقد مدح الجزري الأمير شرف خان بن أبدال[١] أمير بوتان المعاصر له في قصـــيدتين رائعتين، وأثنى على شجاعته، ودعا له بالظفر، وبأن يكون ملوك الأقاليم السبعة[٢] ضمن رعية هذا الأمير، حيث يقول في مطلع القصيدة الأولى:

ئەی شەهەنشاهێ موعـــظظەم حەق نگەهدارێ تـەبی

ســـوورەیێ (إنـــا فتحنـــا) دوّر ومـــادارێ تـــەبی

هـــەر کنـــارێ پێڤـــە وەرگێـــری عنـــانێ همـــەتێ

زوهره بی پـەیکێ تـەو کـەیوان رکێبـدارێ تـەبی[٣]

أي: يا ملك ملوك الدنيا المعظم: أدعو الحق تعالى أن يكون حافظاً لك، وأن تكـــون سورة (إنا فتحنا)[٤] محيطة بك، أينما توجه عنان همتك ليكن كوكب (الزهرة) رسولك، وكوكب (زحل) خادمك. [٥]

---

(١) شرف خان بن أبدال: هو الأمير الحادي والعشرون من الذين تولوا حكم الجزيرة، وبعد انتقال زمام الحكـــم اليه، قام بها خير قيام وأبدى الكفاية والجدارة في حفظ الولاية وصيانة الأمن بها، اســـتطاع إبعـــاد منافســـيه وخصومه من الحكم وأن يستقل بحكم بلاد الجزيرة ويدير شؤونها بالعدل والانصـــاف ويتقدم بهـــــا نحـــو العمـــران، لم تذكر المصادر سنة ولادته ولا سنة وفاته. ينظر: شرفنامه، شرف خان البدليســـي، ص٢٩٩-٣٠٠.

(٢) الأقاليم السبعة: قسم المخبرون هذا المغمور وحدوده وعما فيه من الأمصار والمدن والجبال والبحار والأنهـــار والقفار والرمال الى سبعة أقسام يسمونها الأقاليم السبعة بحدود وهمية بين المشرق والمغرب متساوية في العرض مختلفة في الطول. ينظر: مقدمة ابن خلدون، ١/٤٥.

(٣) **ديوانا مەلایێ جزیری، ص٢٦٥.**

(٤) سورة الفتح : الآية (١).

(٥) ينظر: العقد الجوهري، ٢/٦٥٢.

وفي مطلع الثانية يقول:

خـانىٚ خانـان لامعـىٚ نـەجما تـە هـەر پـورٍ نـووربى

کەشتى يابەختىٚ تـە (أز) بـايىٚ موخـالف دووربـى[1]

أي: يا أمير الأمراء: أرجو الله أن يكون نجمك اللامع المشرق كثير النور والشعاع، أي أن يكون طالعك سعيداً، وكذا أتمنى أن تكون سفينة حظك بعيدة عن الريـــاح المخالفـــة لسيرها. [2]

٤- الفخـــر:

يكثر عند الجزري غرض الفخر، فكثيراً ما نجده يفتخر بشعره ويعتبر نفسه أســـتاذاً في نظم الشعر، وسيد كل فصيح، ورئيس كل بليغ وناظم، وأنه قد عبر ســـحر البيـــان في كلامه، وأن الكلمات الفصيحة التي نظمها تشبه حبّات الدر واللؤلوء في نفاستها بحيـــث تُدهش من يسمعها، ولن تكون هناك حاجة للبحث عن شعر غيره لقراءهّا، إذ يقول:

حوســنىٚ ئــەدا ياتــە مــەلا هــەرکىٚ دى

(صـــحّ لـــه أنـــك عـــين الفصـــاح)[3]

أي: كل من رأى حسن أدائك في نظم الشعر واطلع على قصائدك الفصيحة البليغـــة صحّ عنده وثبت لديه أنك يا ملا –يقصد نفسه– سيد الفصّاح والبلغاء والناظمين. [4]

---

(١)**ديوانا مەلايىٚ جزيرى، ص٢٦٥.**

(٢) ينظر: العقد الجوهري، ٢/٦٦٠.

(٣) **ديوانا مەلايىٚ جزيرى، ص٩٩.**

(٤) ينظر: العقد الجوهري، ١/١٨٥.

ويقول في موضع آخر:

دئعجــازا بــەيانىٚ دا ســوخەن گــەر بيّتــە ئنصــافىٚ

دزانت موختەصەر هەركەس مەلىٚ سحرىٚ عبارەت كر[١]

أي: إذا كان الكلام في تحديد إعجاز البيان بإنصاف، فإن كل أحد يعلم ويتـيقن أن الملا قد عبر بكلام سحري في نظمه، لأنه يسحر الألباب. [٢]

ولا يكتفي الجزري بالفخر بشعره، بل يفتخر بنفسه أيضاً، معتبراً نفسه عارف زمانه، متحدياً (معروف الكرخي)[٣]، طالباً منه المبارزة، متيقناً من نفسه أنه هو الذي سـيغلب الكرخي، حيث يقول:

كـەرخين ئـەم دقيـامىٚ مـە ژدل پـەردە درانـد

عارفىٚ وەقتم ومە عـروف بـلا بيّـت ژ كـەرخ[٤]

أي: لقد سئمنا من القيام والانتظار حتى يفتح علينا باب المعارف، لذلك مزقنا الحجب التي أمامنا، وصرنا العارف الوحيد في زماننا، ونتحدى الشيخ معروف الكرخي، فليأت من الكرخ حتى نجادله ونغالبه في شرح أحوال السالكين وبيان معارف العارفين[٥].

---

(١) ينظر: العقد الجوهري، ١/١٨٥.

(٢) ينظر: العقد الجوهري، ١/٢٤٤.

(٣) معروف الكرخي: هو معروف بن فيروز الكرخي، أحد أعلام الزهاد والمتصوفين، كان من موالي الإمام علـي الرضا، ولد ونشأ وتوفي ببغداد، إشتهر بالصلاح وقصده الناس للتبرك به، لإبن الجوزي كتـاب في أخبـاره وآدابه، لم تذكر المصادر سنة ولادته، وفي سنة وفاته إختلاف، فقيل: سنة (٢٠٠هـ)، وقيل: (٢٠١هـ)، وقيل: (٢٠٤هـ). ينظر: حلية الاولياء، ٨/٣٦٠. تاريخ بغداد، ١٣/١٩٩. صفة الصفوة، ١/٥٢٥. طبقات الحنابلة، ١/٣٨١. وفيات الاعيان، ٥/٢٣٠.

(٤) **ديوانا مەلايىٚ جزيرى، ص١٠٩.**

(٥) ينظر: العقد الجوهري، ١/٢١٣.

٥- الهجاء والعتاب:

عاتب الجزري شاعراً قد نسب الى نفسه بعض شعره لإعجابه الشديد بشعر الجزري، دون التصريح باسمه، فيقول:

ئـەی مـەلا نـامێ تەیـە (خمسـة عشـر)

تـو ب شـعرا نـە تـەگوتی خـوە دکـی قەنـد و

يا ملا: إن اسمك هو خمسة عشر، وفق الحساب الأبجدي، إنك تجعل نفسك محبوباً بين الناس وحلواً كالقند والسكر بشعر لم تقله.

وهذا الملا الذي يعاتبه الجزري في هذا البيت وحسب الحساب الأبجدي، اسمه (داود)[٢].

ويمضي الجزري معاتباً ومهدداً وداعياً للمبارزة، فيقول:

ئەحمـەدم سـینە سـپەر پێشـبەرێ تیرافەلـەکێ

دەعوە دارێ تەمـە ئـیرو تـو ژ دەحلـی وەرە دەر[٣]

أي: أنا أحمد ذو الصدر الصلب كالمجن أمام سهام القدر، أتيتك اليوم داعياً فهلم الى مبارزتي أيها المختفي.

---

(١) **ديوانا مەلایێ جزیری، ص١٢٢.**

(٢) ينظر: مجلة (**رەوشەن**) العدد (٥)، ١٩٩٢، **مەلایێ جزیری**، عبد الرحمن درّة.

(٣) **ديوانا مەلایێ جزیری، ص١٢٢.**

الشـعراء المتأثـرون بالجــزري

مما لا شك فيه أن الجزري يعد من فطاحل الشعراء لا في جزيرة بوتان فحسب بل وفي كردستان عامة، ولعبقريته في نظم الشعر، فقد كان له تأثير كبير على عدد من الشـــعراء المعاصرين له، وعلى من أتى بعده من الشعراء، وكل من هؤلاء الشعراء قد رأى فيه أستاذاً ورائداً، وحاول تقليده في نظم الشعر والاستفادة من اسلوبه، والسير على نهجه فنظمـــوا التخميسات والتسديسات على قصائده، وحاولوا محاكاته في الوزن والقافية والمفـــردات اللغوية، والأغراض الشعرية.

ومن الصعب سرد أسماء كل الشعراء الكرد المتأثرين به، إذ يندر بقاء اسم خارج هذه القائمة[(١)].

فمن يقرأ دواوين الشعراء: برتو الهكـــارى[(٢)] والشيـــخ نور الدين البريفكاني[(٣)] وأحمد

(١) ينظر: المدخل لدراسة الأدب الكردي، ١/١٤٣.

(٢) **پرتو الهكـارى**: هو الشاعر مصطفى بك الهكاري، لم يعرف تاريخ ولادته ولا مكانه بالتحديد، والغالب على الظن أنه ولد في (**جولـەمێرگ**) حاضرة إمارته، وذلك في النصف الثاني من القرن الثاني عشر الهجري، وتوفي قبل سنة (١٢٥٠هـــ)، يتضح من ديوانه أنه كان على إطلاع واسع بالعلوم الشرعية، وكان يتقن اللغـــات: الفارسية والتركية والعربية إضافة الى لغته الكردية، تولى إمارة (هكاري) فترة، كان شاعراً مرهف الحس رقيق القلب، ترك ديواناً رقيقاً وجميلاً، ينظر: **هوزانڤانێت كورد**، ص٣٥٥-٣٦٨، المدخل لدراسة الأدب الكردي، ٢/٣٥-٤٢.

(٣) نور الدين البريفكاني: هو نور الدين بن السيد عبد الجبار بن السيد نوري، ولد سنة (١٢٠٥هـــ/١٧٩١م) في قرية (إيتوت) التابعة لمحافظة دهوك، نشأ في عائلة عريقة في التصوف، له مؤلفات عديدة، منها: (البدور الجلية) و (آداب الخلوة) و (بهجة السالكين)، وله أشعار باللغات الكرديـــة، والعربيـــة، والفارســـية، تـــوفي ســـنة (١٢٦٨هـــ/١٨٥٢م). ينظر: الأكراد في بهدينان، ص٩٣-٩٤، علماؤنا في خدمة العلم والدين، عبد الكريم المدرس، ص٦٠٤-٦٠٦.

نالبند[1] وجكرخوين[2]، والملا محمود اليوسفي[3]، وغيرهم كثير يصعب الحصر، سيجد تأثير الجزري واضحاً في قصائدهم.

فممن خمّس قصيدة غزلية للجزري شاعر كردي لقبه (لاغر)[4]، حيث مطلعها:

رەمزەك ژ نەسیمێ ل چیمەن دا و خوەشی

رابو ژ خەوێ سەبزە و شەبنم د وەشی

چەندی خەبتی دل کو بکەت سەیر و نەشی

نێرگزا مەست و خەرامان دسەحەرگەھ کومەشی

بشکفت صفەت غونچە ژ چارا ئەرەشی[5]

---

(١) احمد نالبند: هو احمد بن أمين العمادي، ولد سنة (١٨٩٠م) في قرية بامرني التابعة لمحافظة دهوك، بدأ رحلته في طلب العلم وهو يافع، واستمر عليه الى أن نال الإجازة العلمية، بدأ بقرض الشعر في سن المراهقة، ويعتبر أحد مجددي الشعر الكردي الكلاسيكي باشعاره السلسة، توفي سنة (١٩٦٣م) منتحراً، جمع أشعاره وطبع في خمسة مجلدات. ينظر: الأكراد في بهدينان، ص١٨٢. **هوزانڤانێت كورد**، ص١٤٦-١٤٧.

(٢) **جەگەر خوین**: هو شيخ موسى بن حسن بن محمد بن علي الحساري، نسبة الى (حسار) التابعة لـ (ماردين)، ولد سنة (١٩٠٣م)، إختار طريق العلم وتوجه صوب المساجد للتلمذة على عادة ذلك الوقت الى أن نال الإجازة العلمية، واشتغل بالإمامة فترة، بدأت رحلته مع الأدب الكردي في منتصف العقد الثاني من عمره، ترك أكثر من (٣٠) كتاباً في أبواب وفنون متعددة، منها: (**كيمە ئەز**) و (**جيم وگولپەری**) و (**ێوا دستورا زمانێ كوردی**)، توفي سنة (١٩٨٤م)، ينظر: مجلة **هيڤی**، العدد (٣) لسنة ١٩٨٥، والعدد (٦) لسنة ١٩٨٧، المدخل لدراسة الادب الكردي، ٢/٩٦-١٠٩.

(٣) الملا محمود اليوسفي : من الشعراء الكرد المعاصرين ، ولد سنة ١٩٢٨ ، وعمل في التدريس ، له ديوان شعر باسم (ئەڤينا دلێ كول) وكتاب باسم (شوق إلى الديار المقدسة) وله مؤلفات أخرى مخطوطة ، يقيم الآن في مدينة الموصل (معلومات شخصية من الشاعر نفسه في ٢٠٠٢/٦/١) .

(٤) لاغر: هو التخلّص الشعري للشاعر خالد آغا الزيباري، لم تعرف سنة ولادته ولا وفاته بالتحديد، نسبت اليه منظومة (بيت سيسبان وهي في (٤٦٣) بيت في وصف إحدى غزوات النبي صلى الله عليه وسلم، قال **الزڤنكی**: ((ويحتمل أن يكون لاغر من بعض تلاميذ الجزري، فلذلك أدخل تخميسه في صلب الديوان)). ينظر: العقد الجوهري، ٢/٦٧٠. **هوزانڤانێت كورد**، ص٢٦٣-٢٧١.

(٥) ورد هذا التخميس في مخطوطة (طه أبا بكر الأرواسي) بعنوان: (تخميس لاغر بر غزل شيخ احمد الجزري قدس سرهما)، ص١٢٥ تتألف القصيدة من (١٠) تخميسات. ينظر: **هوزانڤانێت كورد**، ص١٤١.

أي: ان نفحة من نسيم السحر هبت على الروضة الكائنة بجانب قصر الحبيبة وسرت بين أشجارها، فأفاقت الحبيبة من نومها، وقامت تنفض تلك الحلل الخضر والنـــدى عـــن بدنها، وسارت الى الروضة، ولكن قلبي حاول اللحاق بها لم يقدر على السير لما دهاه من الضعف والهزال في هذا الهوى، فلما وصلت تلك الحبيبة النرجسية في قامتها كأنها سكرانة في تمايلها ومتبخترة الى الروضة وقت السحر، وألقت جلبابها الذي هو من النوع الـــثمين ظهرت للعيان كوردة حمراء تسر الناظرين[1].

وممن سدّس قصيدة للجزري الشاعر رمضان الجزري[2]، حيث يقول:

قەوی صوهتیمە فراقا ئەویٚ ئاهو بەسەریٚ (بصـری)

کەفتە پش بەردیٚ وستری ئیٚدی نەما ئیٚـدی بـدەریٚ

کـەس نـەهن قـــط ددنیٚـدا بکـەتن ڤـیٚ هونـەریٚ

بچـتن خـەف بگـەهت بـالی ئـەویٚ دەرگوهـەریٚ

ئـەی نەسـیمیٚ صـبەهیٚ مـاد مـەجالا سـەحەریٚ

سەد سەلامان بگەهینی ژمە ویٚ لـەب شـەکەریٚ[3]

---

(١) ينظر: العقد الجوهري، ٢/٦٧١.

(٢) رمضان الجزري: شاعر عاصر الجزري، ولم يُعرف عن حاله شيء، وقد وجد له بعض القصائد تدل على علو شأنه في نظم الشعر، يحتمل أن يكون من تلاميذ الجزري لذا أدخل تسديسه في صلب الديوان. ينظـــر: مجلـــة (**روشنبيرى نوىٚ**)، العدد، (١٠٢)، ص

(٣) ورد هذا التسديس في مخطوطة (طه أبا بكر الأرواسي) بعنوان: (رمضان آغاي جزيري رحمه الله وشيخ أحمد)، ص١٦٥. تتألف القصيدة من (١٥) تسديسة.

يقول **الزفنگي**: قد وقع في ترييب أبيات هذه القصيدة خبط وتقديم وتأخير من نساخ الديوان، ورتبنا أبياتها على حسب ما ظهر لنا مما أوجب تنسيقاً في معانيها وتناسباً في سرد أبياتها، لم يلتفت صاحب التسديســـة الى الخبط الذي وقع فيها، وسدسها على ترتيب ذلك الخبط. ينظر: العقد الجوهري، ٢/٧١٧، ٩٢٥.

أي: لقد أحرقني كثيراً فراق تلك الحبيبة التي تشبه عيونها عيون الغزال، لأنها قد دخلت وراء حجابها، فلا تكاد تخرج وتظهر للعيان، ولا يوجد أحد في هذه الدنيا يعمل بهذه المهارة، فيذهب خفية وسراً، ويوصل نفسه إليها في قط في خدرها حتى يبلّغها سلامنا، فيا نسيم الصباح هل في وقت السحر تقدر أن توصل مائة سلام منا إلى تلك السكرية الشفة والحلوة الكلام؟(١).

ومن الشعراء الذين تأثروا بالجزري في النظم والوزن والقافية والمفردات اللغوية، الشاعر أحمد نالبند، حيث يقول في إحدى قصائده:

دلبەرامن ئەز غولام و كولەئێ بەژنا زراڤ

سور گولامن سنبلا من رەش رحانا تا بەلاڤ

نێرگزا وەقتێ كەمالێ گەردەنا گهرزێ شەمالێ

سور گولا حوسن وجەمالێ بلبلم هاتم سلاڤ

چيمن و دێمێ تەگەش بوو نوبهارە رست و خوەش بوو

كوسك د سورە پر بنورە صوبح شام لێكەت خوناڤ(٢)

وترجمته:

حبيبتي: التي أنا خادم وعبد لقامتها اللطيفة

وردتي الحمراء وسنبلتي الريحانة السوداء ذات الفروع

النرجسة الكاملة ذات الرقبة التي تحاكي الشمعة

وردة الجمال والحسن الحمراء، بلبل أنا جئت أحييها

وجهك الأزهر روضة، وربيع جديد

---

(١) ينظر: العقد الجوهري، ٩٢٥/٢.

(٢) باغێ كوردا، سەرجەمێ ديوانا ئەحمەدێ نالبەند، ص ٤/ ٤٧.

قوس قزح منور، تقـــع النـــدى عليـــه صـــباحاً ومســـاءً

المبحث الثالث

المطلب الأول . . .

ثنـــاء العلمـــاء عليـــه

يحتل الجزري مكانة سامية بين شعراء الكرد، وديوانه الشعري الذي يحتوي على علوم مختلفة يشهد له بذلك، وما قيام الأساتذة في مساجد كردستان ومدارسها الدينية والى وقت قريب بتدريس وتحفيظ أشعاره إلاّ دليل على اعترافهم بأستاذية هذا الشاعر الجليل.

وقد نظم بعض شعراء الكرد الأبيات والقصائد في مدحه، وكثرت أقوال معاصريه ومن بعدهم في الثناء عليه، وهذه طائفة مما قيل في الثناء عليه:

١- فقي طيران[1]:

وهو من أصدقاء الجزري والمثنين عليه والمعجبين به، وله معه مساجلة رائعة، أثنى فيها كل على صاحبه، حيث يقول في مقطع منها:

برينـــــــداریٚ عشــــــقیٚمه　　دوورم ژ ســـــــها بهـــــــان

دزانـــــن مـــــهدداحیٚ کیٚمـــــه　　د هـــــهزارو یــــهك و ســــهان

پـــهنـــا خــوانیٚ (مــهلیٚ) مــه　　ل هـــهموو عــهرد و جهــان[2]

إنني جريح العشق، بعيد عن ظل الصفصاف، هل تعلمون أنني مدّاح مَن ســـنة ألـــف وإحدى وثلاثين؟

إنني مداح لـــ (**مەلیٚ**) — أي الجزري- في جميع الأماكن.

---

(١) فقي طيران: اسمه الحقيقي (محمد)، أصله من (مكس)، وهو من أصدقاء الجزري، والمعجبين به، لم تعرف سنة ولادته ووفاته بالتحديد، إلاّ أن الراجح أنه من مواليد سنة (٩٧١هـــ/١٥٦٣م). يمتاز شعره ببساطة الأسلوب وسهولة الألفاظ، ترك عدداً من الآثار الادبية، منها: منظومة (شيخ صنعان) ومنظومة (برصيص العابد). ينظر: **هوزانڤانیٚت کورد**، ص١٧٩-٢١٨. المدخل لدراسة الأدب الكـــردي، ١/١٣٧-١٣٩. مشـــاهير الكـــرد وكردستان في العهد الاسلامي، ٢/١٠٩.

(٢) **ديوانا مەلایێ جزیری، ص٣٤٩.**

٢- الأمير عماد الدين[(١)]:

وهو الذي ساجله الجزري مساجلة رائعة، وقد صرح الأمير في المساجلة التي وقعت بينهما أن شعره إنما حسن ولمع عليه الرونق، لكون الشيخ (أحمد) أستاذاً له ومعلماً، حيث يقول:

دباغىٚ لەفظ مە عنايىٚ سوخەن مـن (سروآزاد)ە

ژ ڤىٚ (إمـلاء) و ئنشايىٚ مە لەوحىٚ دل نوما سادە

ژ حوسنىٚ رەونەقەك دايىٚ كو شيخ ئەحمەد مە ئوستادە[(٢)]

أي: في جنينة الألفاظ والمعاني، كلامي كشجرة سرو حرة، عند بحث الاملاء والإنشاء، تكون لوحة قلبنا بيضاء، وإن أصبح رونقها حسن، ذلك لأن الشيخ احمد هو أستاذنا.

---

(١) الامير عماد الدين: حول أصل هذا الأمير هل هو جزري أم هكاري، أختلف الباحثون والمؤرخون، **فالزڤنكي** يقول: يحتمل أن يكون (عماد الدين) أحد إخوة الأمير (شرف) لكنه لم يتول الإمارة، لذلك لم يذكره البدليسي في (شرفنامه) في عداد الأمراء من هذه العائلة، العقد الجوهري، ٢/٨٩٥.

بينما يرى عبد الرقيب يوسف: أنه كان أحد أمراء (بوتان)، ولا يستبعد أن يكون أحد القبور الثمانية الموجودة في (المدرسة الحمراء) بجزيرة بوتان قبره، ويفهم من المساجلة أن هذا الأمير كان شاعراً وعالماً في العلوم الشرعية. ديوانا كرمانجى، ص٤٢، هامش رقم (١)

بينما يرى انور المائي: أن هذا الأمير الهكاري كان قد قاد بنفسه حملة عسكرية على إمارة (بادينان) سنة (١٠٦٠هـ). الاكراد في بهدينان، ص١٩٤.

وعلى أية حال، فإن هذا الأمير كان شاعراً، وقد ناظر الجزري في قصيدة شهيرة، يستنتج منها أنه كان ذا باع طويل في العلوم الشرعية، وجيد النظم، كما شهد له بذلك الجزري.

(٢) **ديوانا مەلايىٚ جزيرى، ص١١٠.**

٣- احمد الخانـــي[1]:

في ديباجة ديوانه الرائع (مم وزين) يذكر خاني أسماء عدد ممن سبقه من شعراء الكرد، وقد قدّم اسم الجزري، إعترافاً منه بأنه مقدم على غيره من الشعراء، حيث يقول:

مـــن دىٚ عەلــــەمىٚ كـــەلامىٚ   عـــالى بكـــرا ل بـــانى گـــەردون
بيناڤــە رحـــا مـــەلىٚ جزيـــرى   پىٚ حەى بكـرا عـەلى حـەريرى
كەيفـەك وەبـدا فـەقيىٚ تـەيران   حەتتا ب ئەبەد بمايـە حـەيران[2]

الترجمـــــة :

ســـــأرفع رايــــــة الــــــنظم   عالياً فـــوق الكـــون (العـــالم)
ســـــأعيد روح الجـــــزري،   وأحي بذلك علـــي الحريـــري
وأســـــربه فقـــــي طـــــيران   ليبقـــــى منتشـــــياً للابـــــد

---

(١) احمدى خانى: هو أحمد بن الياس بن روستم بك الخاني، نسبة الى قرية (خان) الهكارية، وهـــو مـــن عشـــيرة (خانيان)، ولد سنة (١٠٦١هــ/١٦٥٠م)، بدأ تحصيله العلمي في مدينة (بايزيد)، وقام برحلات عديدة سعياً وراء طلب العلم الى أن نال الإجازة العلمية، مارس الإمامة والتدريس، يعد من الطبقة الأولى من شعراء الكرد، ورائداً في مجال الشعر السياسي، ترك عدداً من الآثار العلمية، منها: (مم وزين) و(نوبهار) وغيرها، توفي ســـنة (١١١٩هــ/١٧٠٦م). ينظر: **هوزانڤانيێت كورد**، ص٣١١. **مێژوى ئەدەبى كوردى، ص١٨٩**.

(٢) مم وزين، تحقيق: محمد أمين عثمان، ص٥٦.

٤- حاجي قادر الكويي[(١)]:

أثنى على الجزري من خلال الأبيات الشعرية الآتية:

لـــه جزيـــره يه‌كێكـــه شـــێخ ئه‌حمـــه‌د
صـــاحيبى نـــاوو مورشـــيدى ئه‌رشـــه‌د
ئـــه‌وى (جـــامى) گوتوويـــه‌تى ئه‌مه‌يـــه
لـــه‌و قســـه و مه‌دحـــه مـــه قصـــه‌دى ئه‌مه‌يـــه
((پـــير مـــردى بديـــده ام ز جزيـــر
نيـــك مـــردى بديـــده ام ز حريـــر))[(٢)]

الـــتـــرجمة :

في الجزيرة هناك واحد وهو الشـــيخ احمـــد
صـــاحب صـــيت ومرشـــد أرشـــد
الـــــذي وصـــــفه (جـــــامى)
ومدحـــــه بهـــــذا البيـــــت
رأيـــــت في الجزيـــــرة شـــــيخاً
رأيـــت في الحريـــر إنســـاناً طيبـــاً

---

(١) حاجي قادر الكويي: هو حاجي قادر بن ملا محمد، ولد في قرية بجوار كويسنجق سنة (١٢٣٢هـ/١٨١٧م)، يعتبر من مجددي الشعر في القرن الثالث عشر الهجري، حيث يمتاز شعره بالتعلق الشـــديد بـــالوطن واللغـــة الكردية، كما تتضمن قصائده الشكوى والألم من تأخر أمته في جميع النواحي، سار على نهج الشاعر (احمـــد خاني)، له ديوان شعري مطبوع، توفي سنة (١٣١٢هـ/١٨٩٥م). ينظر: الاكـــراد في بهـــدينان، ص١٧١، هامش رقم (١). مقدمة ديواني حاجي قادر كويي، ص٩-٢٤.

(٢) **ديوانى حاجى قادر كويى، ص٢٢٠- ٢٢١.**

ومن المتأثرين بشخصية الجزري وشعره، والمثنين عليه، الشيخ سعيد النورسي[1]، فقد روي عنه أنه قال: "بينما كنت على قمة جبل في (بارلا) [2] أيام منفاي، أسرح النظر في أشجار الصنوبر والقطران والعرعر [3]، التي تغطي الجهات، وأتأمل في هيئة أوضاعها وروعة أشكالها وصورها. إذ هب نسيم رقيق حوّل ذلك الوضع المهيب الرائع الى أوضاع تسبيحات وذكر جذابة واهتزازات نشوة شوق وتهليل. وإذ بذلك المشهد البهيج السار يتقطر عبراً أمام النظر، وينفث الحكمة من السمع، وفجأة خطر ببالي البيت الشعري الآتي لـ (احمد الجزري)[4].

هەريەك ب تەماشا گەهێ حوسناتە ژ هەرجا

تە شبيهى نگاران ب جەمالا تە دنازن[5]

أي: لقد أتى الجميع مسرعين من كل صوب لمشاهدة حسنك، إنهم بجمالك يغنجون ويدلون.

وهذه شهادة من الأستاذ النورسي على المكانة العالية التي كان يحظى بها الجزري وشعره عنده.

---

(١) سعيد النورسي: الملقب ببديع الزمان، ولد في قرية (نورس) التابعة لقضاء (هيزان) في ولاية (بدليس) سنة (١٨٧٦م)، تلقى تعليمه في المساجد، وعمل في المراحل الأولى من حياته في السياسة والصحافة، وانضم الى بعض الجمعيات، ثم تفرغ لخدمة القرآن والإيمان، فتتلمذ عليه وعلى كتاباته الآلاف، صاحب رسائل النور وغيرها من الكتب والرسائل، واجه الحكم العلماني في تركيا، فتعرض للسجن والنفي والتشريد، توفي سنة (١٩٦٠م). ينظر: كليات رسائل النور، (٩)، سيرة ذاتية، اعداد وترجمة: إحسان قاسم الصالحي، ص٨٥.

(٢) بارلا: مدينة تركية تقع غرب الجمهورية التركية، نفي النورسي إليها بعد فشل انتفاضة الشيخ سعيد سنة ١٩٢٥م.

(٣) العرعر: هو جنس أشجار وجنبات من الصنوبريات، فيه أنواع تصلح الأحراج والتزيين، وأنواعه كثيرة، (ينظر: المعجم الوسيط ، إبراهيم مصطفى وآخرون ، ص ٥٩٥) .

(٤) ينظر: كليات رسائل النور، (٩)، سيرة ذاتية، ص٢٢٨.

(٥) **ديوانا مەلايێ جزيرى، ص١٩١.**

وأكثر من ذلك، حيث ورد أن نسخة من ديوان الجزري كانت معه دوماً يستفتيه أحياناً، ويرضى بما قاله الجزري[1].

لم يكن الجزري محل اهتمام وثناء العلماء والأدباء الكرد فحسب، بل أبدى غير الكرد عنايتهم به، فهذا الشاعر الألماني (جيته)[2] وتحت عنوان (كتاب قراءة) يقول:

((إن أعجب الأسفار سفر الحب لقد قرأته بكل إمعان واهتمام،
قليل من صفحاته تتحدث عن سرور الصب،
ومصاحف بأسرها تفيض بالأسقام
فالفراق له قسم الأقسام
أما اللقيا من جديد ففصلها ضئيل نحيل
وأسفار الأحزان، تطيل منها.
والتفاسير، أو ما أطولها،
إنها بلا انتهاء
أي نيشاني: لقد استطعت في النهاية،
أن تكشف الطريق القويم
هذا السر المستغلق من ذا يقدر على كشفه
فيتلاقى العشاق من جديد؟))[3].

---

(١) ينظر: كليات رسائل النور، (٩)، سيرة ذاتية، ص٢٠٧.

(٢) جيته، **گوته**، جوت: هو الشاعر الالماني **جوهان ڤون گوته**، ولد في (فرانكفورت سورلومان) سنة (١٧٤٩م)، كان كاتباً، ومفكراً، وسياسياً، وروائياً، وشاعراً، شغل منصب مستشار (شارل اجوست) دوق ويمار، ثم صار وزيره، توفي سنة (١٨٣٣م). ينظر: دائرة معارف القرن العشرين، ٣/٢٧٢-٢٧٣.

(٣) الديوان الشرقي للمؤلف الغربي، ص١٢٠-١٢١.

وفيه إشارة الى قول الجزري الملقب بـــ(نيشاني)

موصحەفا حوسن وجەمالێ سـوورەتا خـال وخـەطــان

(مــا تلونـــا غـــير حـــرف، لا وقـــــرآن مجيـــــد)

تو ژ مەلایی هەر بپورس ئەسرارێ عشقێ حـەل دکـت

ڤــێ موعــەممایێ چ زانــن ســەد مــەلا وموســتەعید[1]

أي: إننا من مصحف حسنك وجمالك ومن سورة شامتك وخطوط وجهك، ما تلونا غير حرف (لا) وقرآن مجيد. عن أسرار وخفايا العشق، اسأل الملا –يعني نفســـه- فإنـــه الحلاّل لها. وأنّى لأحد معرفة هذا السر المستغلق، الذي لا يكشفه مائة ملا ومستعيد.

فمن ناحية نرى أن (جيته) يثني على الجزري على اعتبار أنه هو القادر الذي استطاع كشف الطريق القويم، ومن ناحية ثانية نتلمس توافق وتطابق صور وعبارات (جيته) مـــع صور وصيغ الجزري الذي استلهم منه (جيته)[2].

(١) **ديوانا مەلایێ جزيرى، ص١١٣.**

(٢) ينظر: مجلة كاروان، العدد (١٨)، آذار ١٩٨٤، بين **گوته** والجزيرى، عبد الرحمن مزوري، ص٩١-٩٣.

المطلب الثاني . . .

آثاره العلميـــة (مؤلفاته)

إن مما وصلنا من آثار الجزري، هو ديوانه الشعري، ولا يستبعد أن تكون له مؤلفات أخرى، أو شروح، أو حواشي على كتب، سيما أن من يقرأ ديوانه يلاحظ أنه كان على إطلاع واسع بعلوم زمانه، ونجد صدى ذلك في قصائد ديوانه.

كما أنه كان من عادة العلماء قبل عصره وفي عصره وضع الشروح والحواشي علـــى الكتب، لتسهيل فهمها على طلاب العلم.

لهذين السببين لا نستبعد أن يكون للجزري آثار علمية أخرى عدا ديوانه الشـــعري، ولكن لا نستطيع الجزم بذلك، لأن من سبقنا من الباحثين عن الجزري لم يتوصلوا الى رأي حاسم حول هذه المسألة، إذاً الأثر الوحيد الذي بين أيدينا من آثاره هو ديوانه، لذا يتطلب الأمر أن نفصل القول عن ديوانه.

قيل: بأن ديوانه يعد من الآثار الخالدة في مكتبة الأدب الكردي، وله منـــزلة سامية في كردستان، حظي باهتمام الباحثين الكرد والمستشرقين أيضاً، وعده بعض الباحثين أول نص كردي مدون وصلنا محفوظاً[(١)].

وصفه **الزڤنگی** من أنه: "آية كبرى في الفصاحة، وغاية قصوى في البلاغة، ومعجـــزة خارقة في باب العشق والغرامة، وكرامة فائقة في أسلوب الهوى والهيام..."[(٢)].

ولما كان الجزري شخصية دينية مشهورة بالتقوى، كان ذلك سبباً لأن يضاف علـــى ديوانه هالة قدسية، ويصبح محل إهتمام أهل التصوف، وطلاب العلوم الدينيـــة، فكـــانوا يكتبونه لأنفسهم وينشدونه ويحفظونه، مما جعل ديوانه يصل إلينا محفوظاً.

---

(١) ينظر: المدخل لدراسة الادب الكردي، ١٤٥/١.

(٢) العقد الجوهري، ص (ج).

أما عن تاريخ وضعه لديوانه، ففي قصائده ثمة إشارات واضحة الى أنه نظم بعضـــها حينما كان في أواخر العقد الرابع من عمره، حيث يقول:

تـوركێ خـوونريژ و خومـارى مـه ب يـەك غەمزەيـەك

زوهدێ چل سالە ل مـن زيـر و زەبـەركر ژ ئەسـاس[1]

أي: إن الحبيبة التي تشبه الترك في سفك الدماء، والمتمايلة كالمخمور، استطاعت بنظرة واحدة من لحاظها أن تنسف أساس الزهد والطاعة التي عملناها في مدة أربعين سنة مـــن عمرنا[2].

وهذا يعني أنه عند نظمه لهذه القصيدة كان في حدود سنة (١٠١٥هـ/١٦٠٦م) وله من العمر حوالي أربعين سنة[3].

وفي مقطع آخر يشير إلى نظم آخر قصيدة، حيث يقول:

دەمـــەكێ دا بســـەيرين ســـەد ســـالان

لـــەو ئـــەلف تـــێن مـــە دحـــەرفێن فـــالان

كـــو ل شـــەكلێ رەقـــەمێ ســـەر ســـالان

تـــوى مـــورادا مـــە ژ عەرعـــەر بـــالان[4]

أي: إننا صرنا أسرى في أيدي الحيالين، لذا كلما فتحنا لأنفسنا فألاً ونظرنا الى حروف الفأل لن نجد إلاّ ألفين إثنين في كلمة (فالان) على شكل أرقام تحمل الدلالة علـــى بـــدأ السنين التي نخطو نحوها، وأنت مرادنا من بين الحسان الرشيقات القد كأشجار العرعر[5].

---

(١) **ديوانا مەلايێ جزيرى، ص١٣٧.**

(٢) ينظر: العقد الجوهري، ١/٢٥٨.

(٣) ينظر: مجلة متين، العدد (٤١)، حزيران ١٩٩٥، مراجعة تاريخية لديوان الجزيري، تحسين ابراهيم الدوســكي، ص١٠٨-١١٣.

(٤) **ديوانا مەلايێ جزيرى، ص٢٨٧.**

(٥) ينظر: العقد الجوهري، ١/٨٢٨.

فتحديد سنة النظم يكون كالآتي:

شكل= ٣٥٠، رقم= ٣٤٠، سرسال= ٣٥١، والمجموع هو= ١٠٤١ وهو تاريخ نظم آخر قصيدة من أصل ديوان الجزري، ويصادف سنة (١٦٣١م)(١).

أما أهم ما يتسم به ديوانه، فيتلخص في النقاط الآتية:

١- يحتوي على (١٢٥ أو ١٢٦) قصيدة ما بين الطويلة –التي يتجاوز عدد أبياتها (١٠٠) بيت- والمتوسطة، والقصيرة.

٢- اللغات التي نظم بها قصائده هي العربية، والفارسية، والكردية، وبعض المفردات التركية، و لم يتقيد بلغة معينة، ذلك لأن هذه اللغات هي لغات الشعوب الاسلامية، فالتقييد والتعصب للغة معينة لم يكن يتلائم مع الأخلاق التي تربى عليها. وكذلك للتباهي وإظهار قدراته في النظم بلغات أخرى عدا لغته الام (الكردية)، لأن من يتقن لغة ليس كمن يتقن لغتين، إذ لا يستويان.

٣- من ناحية الأوزان، فإنه قد إلتزم بالقواعد العروضية، ونظم على البحور الخليلية، وفق الشكل الآتي(٢):

البحر	عدد القصائد
الرمل	٥٣
الهزج	٣٠
الرجز	٢٨
البسيط	٨
السريع	٣
المضارع	٣
الخفيف	١

(١) ينظر: مجلة متين، العدد (٤١)، ص١١٠.

(٢) ينظر: مجلة ڤەژين، العدد(١١)، ١٩٩٨، ئەژمارێكي عەروزى بۆ شيعرى كلاسيكى كوردى، **د. محمد بكر محمد**، ص١٠٧-١٢٤.

أما بالنسبة للقوافي، فإنه قد جعل جميع حروف اللغة العربية قوافي لقصائده عدا حرفي (العين والغين)، وفق الأبجدية العربية، إضافة الى الحروف الكردية (**پ، گـ، ە، یٚ**).

٤- كثرة الاقتباس من النصوص والقصص القرآنية، والدقة في ربط وما يهدف إليه بآيات كريمة، وأحاديث شريفة، وكثرة استخدام المصطلحات الصوفية.

٥- كثرة توظيف الفنون البلاغية في قصائده.

٦- تنوع فنون الشعر في الديوان، حيث هناك الشعر الملمع[١] والرباعيات[٢] وترجيع بند[٣]. إضافة الى ذلك فهناك مساجلتان شعريتان[٤] في الديوان.

٧- يشكل موضوع العشق، والغزل الصوفي، والتقرب الى الله أكبر نسبة من قصائده[٥].

ولما كان ديوان الجزري موضع اهتمام العلماء والباحثين والمستشرقين، فقد كثرت نسخه المخطوطة، المعلومة منها يبلغ عددها حوالي (١٣) نسخة[٦].

---

(١) الشعر الملمع: هو الشعر الذي يرد فيه بيت واحد أو اكثر بغير لغة القصيدة الأصلية، أو يكون صدر البيت بلغة، والعجز بلغة أخرى. ينظر: المدخل لدراسة الأدب الكردي، ٧٣/١.

(٢) الرباعيات: هو الشعر الذي يقسم الشاعر فيه قصيدته الى أربعة أقسام، في كل منها أربعة أشطر مع مراعاة نظام ما للقافية في هذه الأشطر. ينظر: المعجم المفصل في علم العروض والقافية وفنون الشعر، ص٤٠٣-٤٠٥.

(٣) ترجيع بند: نوع من الشعر الفارسي ينظمه الشاعر بحيث يكون عبارة عن عدة أبيات من بحر واحد وقافية متحدة، ثم أبيات أخرى من نفس البحر بقافية مخالفة، ويفصل هذه القطع أبيات متحدة الوزن دون القافية. ينظر: المعجم الذهبي، د. محمد التونجي، ص١٨٥. المعجم الفارسي الكبير، د. ابراهيم الدسوقي، ٧١٧/١.

(٤) المساجلة الشعرية: هي أن يتناشد شاعران الشعر، هذا يقول شطراً أو بيتاً أو أكثر، وذلك شطراً أو بيتاً آخر أو أكثر. ينظر: المعجم المفصل في علم العروض والقافية وفنون الشعر، ص٤٠٧.

(٥) ينظر: **هوزانڤانێت كورد**، ص١٧٠-١٧٤. المدخل لدراسة الادب الكردي، ١٤٥/١-١٤٦.

(٦) ينظر: مجلة **ڤەژين**، العدد(٢٠)، ٢٠٠٠م، **بيبلوغرافيا مەلايێ جزيرى، اسماعيل بادى، ص٨٦-١٠١.**

أما المطبوعة، فإنه قد طبع مرات عديدة وفي أماكن مختلفة، نورد فيما يلي معلومات عن هذه الطبعات وبالشكل الآتي[1]:

ت	الطبعة	سنة الطبع	مكان الطبع	المطبعة	المحقق	معلومات أخرى
١	الأولى	١٩٠٤م	برلين–ألمانيا	–	فون مارتن هارتمان	
٢	الثانية	١٩١٩م	استنبول– تركيا	أوقاف إسلامية مطبعة سي	محمد شفيق أرواسي	
٣	الثالثة	١٩٤١–١٩٤٣م	دمشق–سورية	–	**هەرگول ئازيزان**	نشر على شكل حلقات على صفحات مجلة (هاوار) الأعداد (٣٥–٥٧) بالحروف اللاتينية
٤	الرابعة	١٩٥٩م	قامشلي–سورية		**الشيخ احمد الزڤنكى**	مع شرح عربي باسم العقد الجوهري
٥	الخامسة	بدون تاريخ	مصر	دار الكتاب العربي	محمد نوري	مصورة من العقد الجوهري بدون شرح
٦	السادسة	١٩٦٤م	أربيل – العراق	مطبعة أربيل	**گيوى مكريانى**	
٧	السابعة	١٩٧٧م	بغداد العراق		**صادق بهاء الدين**	
٨	الثامنة	١٩٨١م	طهران – إيران	سروش	**هژار مكريانى**	مع شرح باللغة الكردية اللهجة السورانية
٩	التاسعة	١٩٨١م	السويد		زين الدين زنار وم. أمين ناروزى	بالحروف اللاتينية
١٠	العاشرة	١٩٨٧م	دمشق – سورية			طبعة ثانية للعقد الجوهري
١١	الحادية عشر	١٩٩٢م	استنبول – تركيا	–	زين الدين زنار وفرات ياتيلاري	بالحروف اللاتينية
١٢	الثانية عشر	٢٠٠٠م	دهوك – العراق	هاوار	تحسين ابراهيم الدوسكي	مع مقدمة عن حياة الجزري وقاموس للكلمات الغربية

(١) أستقيت معلومات هذا الجدول من: **هوزانڤانێت كورد، ص١٧٣. ديوانا مەلايێ جزيرى، ص٤٣٤. مجلە ڤەژين، العدد** (٢٠)، ٢٠٠٠، **بيبلوگرافيا مەلايێ جزيرى، اسماعيل بادى، ص٨٦–١٠١.**

أما أهم الشروح التي وضعت على الديوان فهي:

١- شرح **الزڤنگي**: وهو الشرح المسمى بالعقد الجوهري، وقد ضعه الملا احمد بن محمد البوطي **الزڤنگي**، وضع شرحه في جزئين: الأول طبع سنة ١٩٥٨م، والثاني سنة ١٩٥٩م، في ٩٤٣ صفحة، وهو شرح عربي. انتقل الشارح الى رحمة الله في ١٩٧١/١٢/٦م بحلب.

٢- شرح **هژار**: وهو الشرح الذي وضعه الأستاذ (عبد الرحمن شرفكندي) الملقب بـ(**هەژار**)، وضع شرحه سنة (١٩٨١م) وطبع بطهران، ويقع في (٦٢٧) صفحة، وهو شرح كردي باللهجة السورانية، انتقل الشارح الى رحمة الله سنة (١٩٩١م).

٣- شرح الملا عبد السلام الجزري: لشدة إعجابه بشعر الجزري، كتب شرحاً عربياً على ديوانه، وقد يكون الملا عبد السلام أول من وضع شرحاً على هذا الديوان، ولا يزال هذا الشرح مخطوطاً عند إبنه (زين العابدين)، أما الشارح فقد انتقل الى رحمة الله سنة (١٩٥٢م).

٤- شرح الملا عبد القادر قدري: لا تتوفر معلومات عن هذا الشرح، أما الشارح فانه قد ولد سنة (١٨٨٢م) وتوفي سنة (١٩٤٧م).

٥- شرح الملا عبد الرحيم الوسطاني: أتم شرحه على ديوان الجزري سنة (١٩٣٤م) في (٦١٠) صفحة، وبثلاث لغات هي: التركية والعربية والفارسية. توفي الشارح سنة (١٩٥٦م)[١]. ولا تتوفر لدينا معلومات فيما إذا كان هذا الشرح طبع أم لا يزال مخطوطاً.

٦- شرح الشاعر (**جگەرخوين**): شرح كردي على ديوان الجزري، وهو من تلاميذ مدرسة الجزري الشعرية والمغالين في تقييم ديوان الجزري. لا يزال هذا الشرح مخطوطاً[٢].

ومن هذه الشروح الستة، لم يصل إلينا سوى شرحي **الزڤنگي وهژار**.

---

(١) ينظر: مجلة بيان، العدد (١٦٦)، ١٩٩٠م، **مەلا عبد السلامێ جزیری**، عبد الرقيب يوسف، ص٢٣-٣٢.

(٢) ينظر: المدخل لدراسة الادب الكردي، ١٤٩/١.

وفاتـــه

تضاربت آراء الباحثين في تحديد سنة وفاته، مثلما اختلفوا في تحديد سنة ولادته.

فقيل: إنه عاش في النصف الثاني من القرن السادس الهجري[١].

أي: إن ولادته ووفاته يقعان في هذه الفترة المحددة.

وقيل: إنه توفي سنة (١١٦٠م)، بجزيرة بوطان ودفن بها وقبره هناك مشهور يزار[٢].

وقيل: توفي سنة (١٤٨١م)[٣].

وقيل: توفي سنة (١٦٤٩م)[٤].

ومن الجدير بالذكر أنه ليس لهذه الآراء مستند علمي، إنما آرائهم مبنية على التخمين.

ويقول **الزڤنگـي**: إن وفاته هي حول الخمسين بعد الألف على الراجح، وقد دفن في قبو أرضي بجنوب المدرسة الحمراء الكائنة على سور مدينة جزيرة ابن عمـــر في الجهـــة الغربية[٥].

وقد استنتج **الزڤنگي** رأيه من الإشارات والوقائع التي ذكرها الجزري في قصائده. كما أشرنا الى ذلك عند بيان رأيه في ولادة الجزري.

وقيل: توفي الجزري سنة (١٠٥٠هـــ/ ١٦٤٠م)[٦].

---

(١) مشاهير الكرد وكردستان في العهد الإسلامي، ٢/٢٠٦-٢٠٧. خلاصة تاريخ الكرد وكردستان، ص٣٣٦.

(٢) القضية الكردية، ص٢٢.

(٣) **مێژوی ئەدەبی کوردی**، ص١٦٣.

(٤) الأكراد في بهدينان، ص١٦٨، هامش رقم (١).

(٥) ينظر: العقد الجوهري، ص (ع).

(٦) ينظر: مجلة هاوار، العدد (٣٣)، ١٩٤١، **كلاسيكێن مه، هەرگول ئازيزان**، ص٧. مجلة **روشـەن** العدد (٥)، ١٩٩٢، **مەلایێ جزیـری**، عبد الرحمن درّة. المدخل لدراســة الادب الكــردي، ١/١٢٨. **ديوانـا مـەلایێ جزیری، ص١٩-٢٠**.

أصحاب هذا الرأي يستندون على المرثية التي كتبها الشاعر (فقى طيران) حينما بلغه نبأ وفاة صديقه الحميم (الجزري)، وموطن الشاهد فيها:

حەفت عەين ولام ژێك بـوون   شـــين و گـــرى ديســـا تـــەدا

وبعملية الحساب الأبجدي لهذا البيت يظهر لنا النتيجة، وبالشكل الآتي:

ع = ٧٠×٧ = ٤٩٠

ل = ٣٠

٤٩٠-٣٠= ٤٦٠

شين = ٣٦٠

گرى = ٢٣٠

٤٦٠ + ٣٦٠ + ٢٣٠ = ١٠٥٠

أي: في سنة (١٠٥٠هـ/١٦٤٠م) وجد الحزن والأسى برحيل الجزري.

الذي أراه أن الرأي الأخير هو أرجح الآراء، لكونه يستند الى دليل قوي يجعله أرجح الآراء، حيث كان بين الشاعرين صداقة حميمة، ولابد أن يتأثر الصديق بوفـــاة صـــديقه، ويعبر عن حزنه، فجاء تعبير فقى طيران عن حزنه بتلك المرثية التي أشيرت إليها.

الفصل الثـــاني
عصـــره

ويشتمل توطئة على ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: الناحيـــة السياسية

المبحث الثاني: الناحية الاقتصادية والاجتماعية

المبحث الثالث: الناحيـــة الثقافية

توطئـــة

مما لا شك فيه أن للبيئة التي يعيش فيها الإنسان تأثيراً كبيراً في تكـــوين شخصـــيته، والناس متفاوتون في مقدار تأثرهم بمحيطهم، كل واحد منهم حســـب اســـتعداده، وإن صفات أي شخص –خاصة إذا كان عالماً أو أديباً– كالمرآة تعكس صورة تلك البيئة التي عاش فيها، لذا فمن المهم عند دراسة حياة أو منهج عالم في أي مجال، الاهتمام بدراســـة عصره من جميع الجوانب، ومقدار تأثره به، أو تأثيره فيه.

ولكي نستطيع رسم صورة واضحة لمدى تأثر الجزري بأحداث وظروف عصره، علينا بيان الحالة السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية لذلك العصر، وبالتالي نصـــل الى دراسة متكاملة الأطراف حول هذا الموضوع.

المبحث الأول

الناحية السياسية

ثبت لنا فيما سبق أن الجزري عاش في الفترة من (٩٧٥هـ/١٥٦٧م – ١٠٥٠هـ/١٦٤٠م) ونستطيع القول بأن هذه الفترة كانت حافلة بالأحداث الجسام على المستويين الداخلي والخارجي.

إذا أردنا أن نرسم خارطة دقيقة لأوضاع كردستان السياسية في عصر الجزري، فإن ذلك من الأمور الصعبة التي تحتاج إلى استقصاء دقيق، وصعوبة الأمر تكمن فيما يلي:

الصراع الشديد بين الإمارات الكردية والدولتين الفارسية والعثمانية اللتين كانتا تعتزمان احتلال كردستان للاستفادة منها كبلاد محتلة أولاً، وكجسر نحو الدولة الخصم ثانياً، وكسد سديد أمام الهجوم المعاكس ثالثاً.

لهذا السبب فإن الخارطة السياسية لكردستان كانت في حالة تبدل من يوم الى آخر نتيجة احتلال إمارة كردية قائمة، أو عودة إمارة أخرى الى الوجود نتيجة طرد المحتلين، وكانت هذه العملية في حالة استمرار.

ولكي نستطيع توضيح الصورة قليلاً، علينا أن نلتفت قليلاً الى الوراء، ذلك أن الاحداث السياسية في أي مرحلة، إنما تتمخض عما تسبقها من الأحداث.

فبعد سقوط بغداد على يد هولاكو[١] سنة (٦٥٦هـ/١٢٥٨م) وتحولها الى جزء من ممتلكات الدولة الايلخانية المغولية، واصل هولاكو زحفه واحتلت قواته مدينة الجزيرة

---

(١) هولاكو: هو هولاكوخان بن تولي خان بن جنكيزخان، مؤسس الدولة الايلخانية الحاكمة بإيران، تعين قبل أخيه منكوقاء. كان هولاكو ملكاً جباراً، قتل من المسلمين مالا يعلم عددهم الا الله، وكان لا يتقيد بدين من الأديان، إجتاح غربي آسيا فإيران وقضى على الدولة الإسماعيلية ثم هاجم بغداد، واحتلّها، وأحدث فيها مقتلة عظيمة. توفي سنة ٦٦٤هـ. ينظر: البداية والنهاية، ٢٤٨/١٣، شذرات الذهب، ٣١٦/٥.

ونواحيها، في هذه الفترة كانت كردستان مقسمة على إمارات صغيرة تتمتع بشبه استقلال، وقد تعرضت لمداهمات كثيرة على أيدي المغول، الذين وجدوا من الكرد حجر عثرة في طريقهم فعملوا فيهم السيف وقتلوا كل من حاول المقاومة[1].

كانت البخيتة (البختانية — البوتانية) من القبائل الكردية المتنفذة بتلك النواحي وامتلكت قلاعاً وحصوناً منيعة بها منذ العصر العباسي[2].

وكان لها أعيان وأمراء وأكابر، فهلك —جراء الغزو المغولي- أمراؤهم ونسيت كبراؤهم، و لم يبق منهم الاّ شرذمة قليلة متفرقة بين القبائل والشعوب[3].

وفي أيام انحلال الدولة الايلخانية، نشأت أسرتان مغوليتان أخريتان تتنازعان السيادة وتتنافسان الحكم، زعيم إحداها كان يدعى (سلدوز) وزعيم الأخرى (جلاير)، وبعد مدة قسمت بقية البلاد الخاضعة للمغول بين إدارة هاتين الأسرتين سنة (٧٣٨هـ/١٣٣٧م)، فكانت كردستان الإيرانية من نصيب (سلدوز)، أما الأجزاء الأخرى من كردستان فكانت تابعة لـ (جلاير)[4].

وعند ظهور تيمورلنك[5] سنة (٧٣٦هـ/١٣٣٥م) كقائد فتاك، وسلطان جائر، وبعد

---

(١) خلاصة تاريخ الكرد وكردستان، محمد أمين زكي، ص١٥٥، ولمزيد من التفاصيل عن حوادث المداهمات والقتل ينظر: تاريخ الزمان، لابن العبري، ص٣٣٢، ٣٣٥، ٣٤١، السلوك لمعرفة دول الملوك، ١/٥٠١-٥١٥، المغول في التاريخ، د. فؤاد عبد المعطي الصياد، ص٢٩٢-٢٩٥، تاريخ المغول من حملة جنكيزخان حتى قيام الدولة التيمورية، عباس إقبال، ص٢٠٨.

(٢) الكامل في التاريخ، ابن الأثير، ٨/٦٩.

(٣) صبح الأعشى في صناعة الانشا، القلقشندي، ٤/٣٧٨.

(٤) ينظر: خلاصة تاريخ الكرد وكردستان، ص١٥٨.

(٥) تيمورلنك: هو تيمور ابن ايتمش قنلغ بن زنكي الطاغية تيمور كوركان أي صهر الملوك، ولد سنة (٧٢٨هـ) بقرية خواجا ابغار من أعمال مدينة كش القريبة من سمرقند قاعدة بلاد ما وراء النهر، من أسرة تنتمي الى قبيلة برلاس المغولية، نشأ في جو مشحون بالقلاقل والاضطرابات السياسية، أهّله أن يصبح رجلاً عسكرياً كفوءاً، خاض معارك عديدة استطاع حسم الأمور لصالحه، توفي سنة (٨٠٤هـ)، ينظر: النجوم الزاهرة، ١٢/٢٥٤، شذرات الذهب، ٧/٦٤-٦٧.

أن استولى على بغداد[1] سنة (٧٩٥هـ/١٣٩٢م) توجه نحو كردستان، فاستولى على (دياربكر) و(جزيرة بوتان) وأحدث فيها أعمالاً وحشية وفظائع لا تحصى[2].

وبعد وفاة تيمورلنك ونتيجة للصراع الشديد بين الجلائريين وبين التركمان (**القرهقوينلبين**)[3]، ومن ثم بين (**القرهقو ينلبين**) و(الآق قوينليين)[4] ذاقت كردستان الأمرّين في ظل هاتين الدولتين التركمانيتين، إذ ظهرت المظالم والنزاعات المذهبية، وتعرضت البلاد للخراب والهدم[5].

وبعد ظهور الشاه الفارسي إسماعيل الصفوي[6] (...-٩٣٠هـ/...-١٥٢٣م) استطاع القضاء على حكم التركمان، واستولى على بغداد سنة (٩١٤هـ/ ١٥٠٨م)، وما أن استقر له الأمر إلاّ وفكر في أمر كردستان،

---

(١) بغداد: أم الدنيا وسيدة البلاد، قيل: أصل بغداد للأعاجم، قال بعض الأعاجم: تفسيره بستان رجل، فباغ بستان وداد اسم رجل، طولها خمسة وسبعون درجة، وعرضها أربع وثلاثون درجة داخلة في الإقليم الرابع، أول من مصّرها (أبو جعفر المنصور) وجعلها عاصمة للدولة العباسية، في مدح بغداد قيل الكثير، ينظر: معجم البلدان، ياقوت الحموي، ٤٥٦/١-٤٦٧.

(٢) ينظر: كلشن خلفا، نظمي زاده مرتضى افندي، ترجمة: موسى كاظم نورس، ص١٦٧-١٦٩، ولمزيد من التفاصيل ينظر: شذرات الذهب، ٧ـ٦٤-٦٧، النجوم الزاهرة ٨٠٣/١٢.

(٣) القره قوينلو (الخروف الأسود) قبائل تركمانية مواطنها الأصلية في تركستان، وفي أواخر القرن الثالث عشر تحركت نحو خراسان، ومن ثم الى مناطق أخرى شمال إيران والعراق حيث دخلت في خدمة حكام المنطقة ردحاً من الزمن الى أن تهيأت لها فرصة إقامة كيان سياسي لها في أواخر القرن الرابع عشر ومطلع القرن الخامس عشر، ينظر: التاريخ الغياثي، عبد الله بن فتح البغدادي، دراسة وتحقيق: طارق نافع الحمداني، (بغداد، ١٩٧٥) ص٢٣٧.

(٤) الآق قوينلو (الخروف الأبيض) من القبائل التركمانية وموطنها الأصلي تركستان، تحركت صوب خراسان وانتهى بها المطاف بالاستقرار في المنطقة الواقعة بين أذربيجان وخربوط وآمد في أواخر القرن الرابع عشر، وأقامت فيما بعد إمارة مركزها آمد، ينظر: التاريخ الغياثي، عبد الله بن فتح البغدادي، ص٣٧٤-٣٩٥.

(٥) للتفاصيل ينظر: كردستان في القرن الثامن الهجري، د. زرار صديق توفيق، ص٢٤٧-٢٦٣.

(٦) إسماعيل الصفوي: هو إسماعيل الأول بن حيدر الشيخ صفي الدين مؤسس الدولة الصفوية، كانت أسرتهم أسرة سنية مشهورة بالزهد والتصوف، غير أن الشاه حيدر مال الى الشيعية، ثم إن الشاه اسماعيل ثار على ألوند ميرزا الآق قوينلي سنة (٩٠٥هـ/١٤٩٩م)، فاستولى على ملكه وقضى على أسرتهم، توفي سنة (٩٣٠هـ/١٥٢٤م)، ينظر: كلشن خلفا، نظمي زاده مرتضى أفندي، ص١٧٩-١٨٦.

فوجه أتباعه (القزلباش)[1] إلى البلاد الكردية، ووقعت أجزاء عديدة من كردستان تحت حكمهم[2].

ولم يكن الوضع العام في كردستان في العهد الصفوي بأحسن منه في عهد التركمان، لأن السياسة المتبعة كانت هي هي، والحكم الجائر لم يختلف كثيراً، فالقتل والتخريب لا يزالان موجودين، وكانت سياسة التدخل المباشر في شؤون الإمارات الكردية شيئاً طبيعياً، بل كان الشاه في كثير من الأحيان يقوم بدافع التعصب المذهبي الى عزل أمراء الكرد وتعيين ولاة من القزلباش مكانهم متحدياً بذلك شعور الأكراد[3].

هذه السياسة أدت إلى امتعاض الكرد من سياسة الشاه الطائفية، ولاعتبارات مذهبية انضم الكرد الى جانب العثمانيين في واقعة (جالديران)[4] التي وقعت سنة (٩٢٠هـ/١٥١٤م)، بعدها دخل القسم الأعظم من كردستان تحت الحكم العثماني، وأعلنت ولاءها الكامل للسلطة العثمانية بموجب اتفاقية[5] بين السلطان سليم

---

(١) القزلباش: تسمية تركية معناها (الرؤوس الحمر) دلالة على لبس العمامة الحمراء، ومع أن مدلول تسمية القزلباش اختلف من وقت لآخر، ومن منطقة لأخرى، إلاّ أنها أستخدمت في المصادر التاريخية والمراجع الحديثة للدلالة على القوة الصفوية المؤلفة من القبائل التركمانية، ينظر: إيران وتركيا، دراسة في التاريخ الحديث والمعاصر، ص١٨.

(٢) ينظر: شرفنامه، ص١٦١، خلاصة تاريخ الكرد وكردستان، ص١٦٢-١٦٤، ايران وتركيا، دراسة في التاريخ الحديث والمعاصر، ص٢٣.

(٣) ينظر: خلاصة تاريخ الكرد وكردستان، ص١٦٤-١٦٥.

(٤) جالديران (**چلدر**): اسم لاحدى الهضاب في أذربيجان، وقعت فيها قبلاً معمعة تأريخية أدت الى سقوط تبريز وجميع المدن الاذربيجانية في يد الدولة العثمانية. ينظر: إيران وتركيا، دراسة في التاريخ الحديث والمعاصر، ص٢٢-٢٣.

(٥) العهود والمواثيق التي قطعها الشيخ ادريس البدليسي باسم السلطان، لأمراء كردستان، كانت تحتوي على المواد الآتية:

١- الاحتفاظ باستقلال وحرية الإمارات الكردية.

٢- أن تنتقل الإمارة عند خلوها عن شاغلها من الأب الى أولاده -الذكور- أو يتصرف فيها حسب الاصول المحلية القديمة، فيصدر فرمان سلطاني بالموافقة على ذلك.

٣- يساعد الكرد الترك في جميع حروبهم.=

=٤- يساعد الترك الكرد ضد الاعتداءات الخارجية.

٥- يدفع الكرد الصدقات والرسوم الشرعية لبيت المال الخاضع للخليفة.

نقضت المعاهدة من قبل الترك بعد خمسة عشر عاماً من التوقيع عليها.

ينظر: خلاصة تاريخ الكرد وكردستان، محمد أمين زكي، ص١٧١، هامش رقم (٢).

الأول[1] من جهة، وبين الشيخ إدريس البدليسي[2] والأمراء الكرد من جهة أخرى[3].

عقدت اتفاقية صلح بين الدولتين الفارسية والعثمانية سنة (٩٤٩هـ/١٥٤٢م) فتمتعت المنطقة باستقرار نسبي، لكن الاتفاقية سرعان ما نقضت، فبدأت وبدءاً من سنة (٩٦١هـ/١٥٥٣م) تواجه هجمات شرسة من قبل الشاه (طهماسب الصفوي)[4] الذي لم يتوان في نشر القتل والتخريب حيثما حل[5].

وبعد سلسلة من الوقائع بين الدولتين أبرم عقد للصلح بين الدولتين سنة (٩٨٨هـ/١٥٨٩م) بقي ساري المفعول حتى سنة (١٠١٢هـ/١٦٠٣م) إذ نقض بأيدي العثمانيين، فتعرضت كردستان لتخريب واسع بأيدي قوات الشاه عباس الصفوي[6].

---

(١) السلطان سليم الاول: هو تاسع السلاطين العثمانيين، تولى السلطنة سنة (٩١٨هـ/١٥١٢م) الى سنة (٩٢٦هـ/١٥٢٠م)، استطاع الانتصار على الصفويين في معركة (جالديران)، ثم قضى على دولة المماليك سنة (٩٢٢هـ/١٥١٧م)، توفي سنة (٩٢٦هـ/١٥٢٠م) كانت مدة حكمه كمدة حكم جده محمد الفاتح أيام فتوحات خارجية وتنظيمات داخلية، ينظر: تاريخ الدولة العلية العثمانية، محمد فريد بك المحامي، ص٧٣-٧٨.

(٢) إدريس البدليسي: هو الشيخ إدريس بن حسام الدين، كان يشغل منصب الإفتاء عند سلاطين الآق قوينلو، ثم تولى منصب التوقيعي لدى الشاه اسماعيل الصفوي، وأخيراً جاء الى السلاطين العثمانيين، كان شاعراً وفيلسوفاً، ترك أثراً منظوماً باللغة الفارسية عنوانه (هشت بهشت) جمع فيه تاريخ ثمانية من السلاطين العثمانيين، توفي سنة (٩٢٦هـ/١٥٢٠م)، ينظر: مشاهير الكرد وكردستان في العهد الاسلامي، ١/١٠٤-١٠٦.

(٣) ينظر: تاريخ الدولة العلية العثمانية، محمد فريد بك المحامي، ص٧٥.

(٤) طهماسب الصفوي: هو طهماسب الأول ابن الشاه إسماعيل الصفوي تولى الحكم على البلاد الايرانية سنة (٩٣٠هـ/١٥٢٣م)، فحارب الدولة العثمانية مراراً، وأخيراً قتل سنة (٩٨٤هـ/١٥٧٦م)، ينظر: دوحة الوزراء في تاريخ وقائع بغداد الزوراء، الشيخ رسول الكركوكلي، ص٢٥-٢٦.

(٥) ينظر: ايران وتركيا دراسة في التاريخ الحديث والمعاصر، ص٢٣-٢٦، التاريخ الاسلامي، محمود شاكر، ٨/٣٨٦-٣٨٧.

(٦) عباس الصفوي: ولد سنة (٩٧٩هـ/١٥٧١م)، تمكن من توسيع رقعة دولته الاّ أن نتيجة صراعه مع العثمانيين تنازل بموجبه عن مناطق عديدة، توفي سنة (١٠٣٧هـ/١٦٢٩م)، ينظر: التاريخ الإسلامي ٨/٣٨٧-٣٨٨.

وبعد أن فتح السلطان مراد الرابع(١) مدينة بغداد، وقع صلحاً مع الصفويين سنة (١٠٤٩هـ/١٦٣٩م) تم بموجبه تقسيم كردستان بين الدولتين، فكانت كردستان الشرقية من حصة إيران، أما بقية كردستان فكانت من نصيب العثمانيين(٢).

هذه هي الفترة التي عاش فيها الجزري، حيث الصراع الشديد والمستمر بين الدولتين الفارسية والعثمانية، وما كان يتمخض عن هذا الصراع من تدمير وتخريب لكردستان الواقعة بين الطرفين.

وقد شهد الجزري نفسه خلال عمره كثيراً من تلك الهجمات المدمرة التي تعرضت لها كردستان من قبل قوات الطرفين ونالت على أثرها تخريباً وتدميراً، فلا عجب أن يكون لتلك الصراعات الدموية أثرُ واضح في شعر شاعر كالجزري، فاتخذ موقفاً صارماً إزاء هذه الأحداث، فيعبر عن واقع حال كردستان التي تهاجم باستمرار من قبل جيوش الفرس والروم، من خلال تشبيه ظلم حبيبته وشغفها بإيذاء محبيها بالأتراك السفاكين للدماء أو بالعجم المهاجمين، فيقول:

تو بنێ ڕۆم و عەجەم كوشتنە زەنگى دكەمين

هانە هەر تيب پەيا پەى ژ طەرەف ڕووخوەش و خوەش(٣)

أي: أنظر كيف أن الجيوش الرومية والفارسية قد هاجمت الزنجي الأسود لقتله في كمينه الذي تستر فيه وكيف أن إمدادات هذا الجيش تتوالى متعاقبة من طرف بلاد الروم مسرعة للاشتراك في هذا الهجوم، وهذا تمثيل بديع وتشبيه غريب(٤).

---

(١) مراد الرابع: هو ابن السلطان مصطفى الاول، ولد سنة (١٠١٨هـ/١٦٠٩م) وولاه الانكشارية بعد عزل عمه السلطان مصطفى الأول، مع حداثة سنه كي لا يكون معارضاً لهم في أعمالهم الاستبدادية، إتسم فترة حكمه باستمرار الصراع مع الفرس، استطاع استرجاع مدينة بغداد من الفرس سنة (١٠٤٨هـ/١٦٣٨م) توفي سنة (١٠٤٩هـ/١٦٤٠م)، ينظر: تاريخ الدولة العلية العثمانية، محمد فريد بك المحامي، ص١٢٤-١٢٨.

(٢) ينظر: التاريخ الإسلامي، محمود شاكر، ٣٨٧/٨-٣٨٨.

(٣) **ديوانا مەلايێ جزيرى، ص١٤٢.**

(٤) ينظر: العقد الجوهري، ٣٠٢/١.

وفي موضع آخر يقول:

گـــەھ دل وگـــەھ جـــان دبـــن تـــوركێن تـــەتێن

نـــــاكرن يـــــەغما وتـــــالانێ غـــــەلەط

مەشـــــرەبێ توركـــان فـــورات و نيـــل كـــر

تشـنه لـەب چـوو طـــەرفـێ عومـانێ غەلـەط[1]

أي: إن أتراكك – أي الرقباء الواشون بك- يأتون فيسلبون القلب حيناً، وحيناً الروح، ولا يفعلون ذلك خطأً، والحبيب قد جعل مشرب الأتراك الواشين نهري الفرات والنيل، أما العاشق الظمآن فأرسله الى البحر غلطاً، أي الى غير الوجهة الصحيحة.

فالمحب يسعى الى إرضاء الواشين مع كونهم مثل الترك في قساوة القلب، أما العاشق المخلص فيبعده عنه[2].

فالجزري يشبه الرقباء والنمامين في إفسادهم بالترك الذين وصفهم بقساوة القلب وحب سفك الدماء.

كان هذا هو موقف الجزري من الاحداث، أما بالنسبة لموقفه من أمراء الجزيرة، فإنه قد عاصر عدداً من أمرائها، وقد نظم قصيدتين رائعتين في مدح الأمير (شرف بن خان أبدال) أثنى فيهما على شجاعته، داعياً له بالظفر في مواقعه، ولاغرو، فإن هذا الأمير كما يصفه البدليسي: "كان من خيرة الأسرة التي تولت الحكم على الجزيرة، وقد تمكن من خطف كرة السبق في ميدان الكرم والسخاء، بصولجان المروءة والشهامة، من بين الأقران والأمثال، وأن يخوض غمار المعارك والمعامع فيبزّ أقرانه ببطولته وشجاعته، وقوة ساعده، ويقوم بأعمال جليلة"[3].

---

(١) **ديوانا مەلايێ جزيرى، ص١٥٦-١٥٧.**

(٢) ينظر: العقد الجوهري، ٣٣٦/١.

(٣) شرفنامه، ص٢٩٨.

وقد أشرنا إلى إحدى القصيدتين اللتين نظمهما الجزري في مدح الأمير (شرف بن خان أبدال) عند حديثنا عن أغراض شعره، وفي القصيدة الأخرى يتمنى أن يتوسع ملكه بحيث يلتحق ملوك الأقاليم السبعة بخدمته، حيث يقول:

نەی تنێ تەبریز و کوردستان ل بەر حوکمێ تەبن

سەد وەکی شاهێ خوراسانێ د فەرواری تەبی

گەرچ دە ئقلیمێ رابع هاتی تەختێ سەلطەنەت

پادشاهێ هەفت ئقلیمان سەلامکاری تەبی

چیمەنا سولطانی یێ یەك لالەیەك باغێ تەبت

گولشەنا خاقانی یێ خارەك ژگولزاری تەبی[(١)]

أي: أتمنى ان لا تكون تبريز وكردستان وحدهما تحت حكمك وسلطتك، بل أن تكون مئة من أمثال ملك إقليم خراسان قائمين بخدمتك في مصطفاك، وإن مركز حكمك – الجزيرة– وإن كان واقعاً في الإقليم الرابع من الأقاليم السبعة، لكني أتمنى أن يخضع ملوك الأقاليم السبعة لإرادتك، واقفين في إستقبالك، يؤدون التحية الملوكية بين صفوف المستقبلين.

وليكن روض السلطنة زهرة واحدة لا أكثر في خميلتك، ولتكن حديقة الورد الخاقانية المنسوبة الى ملك الترك بمثابة شوكة حقيرة في رياضك[(٢)].

كانت أمنية الجزري أن يرى اليوم الذي يكون فيه ملك الروم والعجم خاضعين لإرادة الأمير الكردي، والجزيرة أضحت عاصمة الأقاليم السبعة، لا أن تكون حلبة للصراعات الدموية التي لا تزيد كردستان إلاّ خراباً ودماراً.

---

(١) **ديوانا مەلایێ جزیری، ص٢٦٥–٢٦٦.**

(٢) ينظر: العقد الجوهري، ٢/٦٥٤–٦٥٥.

المبحث الثاني

الناحية الاقتصادية والاجتماعية

للاقتصاد تأثير كبير على حياة الإنسان، وهو أحد المقاييس التي يقاس به تقدم الأمـــم، وتشكل الزراعة والصناعة والتجارة أهم المرتكزات التي يبنى عليها اقتصاد أي بلد.

بالنسبة لكردستان فكانت ولا تزال تتوفر في جميع أنحائه المقومات الطبيعية لقيام الزراعة والنشاط الزراعي، من عناصر المناخ المساعدة والأمطار الموسمية ودرجات الحرارة المناسبة، وكثرة المياه السطحية، ومساحات شاسعة من الأراضي السهلية الصالحة للزراعة.

وبالرغم من كل هذه الميزات والعوامل الإيجابية، إلاّ أن مدى استغلال السكان للأرض والاستفادة من مواردها، يبقى مرهوناً بالوضع السياسي القائم، فالظرف السياسي يتحكم في الظرف الاقتصادي ويؤثر عليه، فكلما كان الوضع السياسي مستقراً، كلمـــا ازدهـــر وانتعش الاقتصاد.

وكانت الظروف السياسية أبعد ما تكون في مصلحة المزارعين والنشاط الزراعي بسبب انعدام الأمن وشيوع عمليات حرق المزارع والحقول والبساتين(١).

لقد تأثرت الزراعة في كردستان كما في البلاد الأخرى بعوامل طبيعية وأخرى سياسية وأمنية التي كانت تعيشها كردستان، إضافة إلى تأخر قوى الإنتـــاج ووســـائل الإنتـــاج والأساليب البدائية التي كانت سائدة في عملية الإنتاج(٢).

وقد قام الأمراء الكرد بمحاولات جدية من أجل إصلاح جانب مما دمرتها الحروب طيلة العهدين الإيلخاني والجلائري، مما كان سبباً لأن تشهد النشاط الزراعي نوعاً من الازدهار.

---

(١) ينظر: كردستان في القرن الثامن الهجري، زرار صديق توفيق، ص٢٩٢-٢٩٤.

(٢) كردستان والاكراد، عبد الرحمن قاسملو، ص١٢٧.

فقد تصدر أقليم ديار بكر الأقاليم الكردية في إنتاج المحاصيل الزراعية من الحبوب والفواكه والقطن والزيتون، ويعزى ذلك الى جملة أسباب منها: الهدوء النسبي الذي ساد الإقليم قياساً الى بقية مناطق كردستان[١].

وغطت بساتين الكروم والرمان والتفاح مساحات واسعة من نواحي جزيرة ابن عمر[٢].

إلى جانب الزراعة كانت تربية الحيوانات ومزاولة حرفة رعي المواشي تشكل محور النشاط الاقتصادي لعدد من القبائل والعشائر الكردية، وكانت هذه الحرفة منتشرة على نطاق واسع حتى العصور الأخيرة، وممارسة هذه الحرفة كانت بين المصايف في المناطق الباردة، والمشاتي في المناطق الدافئة، ففي الشتاء تشتو القبائل بالمراعي الشتوية في المناطق السهلية، ومع حلول فصل الربيع ترحل القبائل شمالاً[٣].

ويبدو من بعض الروايات أن القبائل الكردية امتلكوا عدداً ضخماً من الأغنام، ففي سنة (٨١٤هـ/١٤١١م) افتدى الأمراء الكرد بدياربكر أنفسهم من أسرة (قره ايلك) بمائة ألف درهم وألف رأس غنم وعشرة أفراس[٤].

إلاّ أن تقسيم كردستان بين الدولتين العثمانية والصفوية، بموجب معاهدة الصلح التي وقع عليها الطرفان سنة (١٠٤٩هـ/١٦٣٩م)، وتخطيط الحدود بين الدولتين، أدى الى الحد من حرية تنقل كثير من القبائل الكردية التي كانت تمارس حرفة تربية المواشي، وجعل الانتقال بين مراعيها الصيفية والشتوية أمراً صعباً نتيجة ترسيخ التنظيم الإداري ضمن حدود الأشكال التي اتفقت عليها سلطات الدولتين العثمانية والصفوية والأمراء الكرد. كل ذلك جعل القبائل الكردية تتنقل قسراً من حياة البداوة والتنقل الى حياة الاستقرار في المدن والقرى وممارسة الزراعة ونوع من التجارة بالصناعات المحلية والمنتجات الحيوانية والزراعية،

(١) ينظر: كردستان في القرن الثامن الهجري، ص٢٩٤-٢٩٩.

(٢) المصدر نفسه، ص٢٩٨.

(٣) ينظر: معجم البلدان، ٣٥٧/٣، الكامل في التاريخ، ٣٧٥/٩.

(٤) ينظر: السلوك لمعرفة دول الملوك، احمد علي المقريزي، ٢٩٨/٦.

وأدى ذلك الى أن تشهد الصناعات المحلية نشاطاً وأن تبرز المراكز التجارية التي تعمل على الاتصال بالأسواق الخارجية أحياناً لبيع منتجاتها(١).

وفيما يتعلق بالتجارة في كردستان فان المعلومات المتوفرة عنها، عبارة عن إشارات تاتي في سياق حديث البلدانيين والمؤرخين، فلا تكفي لتكوين تصور عن حجم النشاط التجاري، ولكنها تقدم دلائل على وجود حركة تجارية بها، حيث ورد ذكر: القوافل، التجار، الخازن وهو محطة استراحة التجار(٢).

وقد اكتسبت كردستان –وبالأخص مدينة الجزيرة– أهمية تجارية بالغة في مختلف العصور، إذ أن وقوعها على الطريق التجاري النهري بين دياربكر والموصل، فضلاً عن أن القوافل التجارية التي كانت تأتي من استنبول كانت تمر عبر هذه المدينة، مما أدى الى أن تستفيد إمارة بوتان من هذا الطريق بفرض الضرائب على القوافل المارة(٣).

وبمطالعة مذكرات السائح التركي (**أوليا چلبي**)(٤) الذي زار كردستان سنة (١٠٦٦هـ/١٦٥٥م) نقف على صورة تفصيلية عن بعض مظاهر الازدهار التي كانت بادية في كردستان، كجانب العمران، إذ أنشئت القصور الفخمة والقلاع الحصينة، وتنامت التجارة المحلية والعلاقات الاقتصادية، وظهرت بعض الصناعات، كصناعة الأسلحة والألبسة والأحذية.

فعندما يتحدث عن أسواق دياربكر، يقول: ((فيها سوق حسن باشا، السوق العسكرية، سوق العطارين التي تفوح فيها الروائح المعطرة، سوق الصاغة، سوق الحدادين، سوق الأحذية، سوق الخفافين، سوق السراجين، سوق القزازين، سوق البزازين، وتوجد فيها أسواق لستين صنفاً من أصناف التجارة والصناعة، أما السوق العسكرية وسوق

---

(١) ينظر: مجلة الحوار، العدد (٢)، ايلول ١٩٩٣، مجتمع كردستان في العهد العثماني، محمد ملا احمد، ص١٠ وما بعدها.

(٢) ينظر: معجم البلدان، ٤٧٦/١، شرفنامه، ١٢٨/١، ٣٨٥.

(٣) ينظر: من تاريخ الإمارات في الإمبراطورية العثمانية في النصف الأول من القرن التاسع عشر، جليلي جليل، ص٧٤.

(٤) أوليا جلبي: لم أقف على ترجمته بعد مداومة بحث.

الأقمشة فهما في غاية العظمة وتنتهيان ببوابتين من الحديد، ويسكنهما كبار التجار. وإن جميع الجواهر ذات القيمة التي تأتي من جميع البلدان من هاتين السوقين))[١].

ثم يفصل القول عن صناعة الأسلحة والألبسة والأحذية في دياربكر[٢].

الاّ أن النشاط التجاري كبقية الأنشطة الاقتصادية قد واجه مشاكل معقدة وعراقيل جمة بسبب استمرار الأزمة السياسية وانعدام الأمن على الطرق التجارية، نتيجة الصراع العثماني-الصفوي وكذا القلاقل الداخلية التي كانت تؤثر سلباً على الوضع الاقتصادي لكردستان، إذ أن مناطق شاسعة من كردستان كانت تتعرض للسلب والنهب والتدمير، مما أدى الى فقدان الأمن وإشاعة الخوف، ومعلوم أن ازدهار الحالة الاقتصادية إنما يتم باستقرار الوضع وشيوع الأمن.

ولما كان الانشغال عن الدنيا وزخارفها، وعدم التأثر بها من شيمة العلماء، فإن الجزري كأمثاله من العلماء لم تشغله الدنيا عن العلم، بل ظل يواصل التدريس، وتخرج على يديه الكثير من طلبة العلم، وكان يجيز الطلاب الاجازات العلمية.

بالنسبة للحالة الاجتماعية، فإن الأسرة الكردية تعتبر اللبنة الأساسية للمجتمع الكردي وهي مؤسسة اجتماعية قائدها الزوج والزوجة، تربطهما روابط اجتماعية متينة وتتكون من الأب والأم والأولاد[٣].

والشخص يعتد في الحقيقة ضمن أسرته وقبيلته، فالأسرة هي التي كانت تنظم حياة أعضائها جميعاً بطوابعها الاجتماعية والقانونية[٤].

وأما رئاسة الأسرة الكردية فهي رئاسة أبوية إذ يمتلك الأب السلطة الوحيدة على أعضاء العائلة، ويتميز المجتمع الكردي أيضاً بوجود الأسر الواسعة التي كانت تشمل الجد ومعه أولاده المتزوجون وأولاد أولاده[٥].

---

(١) **كورد لـه ميّژوى دراوسيّكانيدا، سياحةتنامةى ئةوليا چةلةبى، وةرگيّرانى: سعيد ناكام، ص٤٩.**

(٢) المصدر نفسه، ص٤٩.

(٣) المجتمع الكردي، عبد الستار طاهر شريف، ص٩.

(٤) الأكراد في بهدينان، أنور المائي، ص١٨٤.

(٥) الحياة الاجتماعية في كردستان، هادي رشيد الجاوشلي، ص٣٩.

وكان النظام الاجتماعي السائد في كردستان ـــ كما يرى بعض الباحثين ـــ هو النظام القبلي القائم على التنظيمات العشائرية واللاعشائرية، وينتمي الرعاة الرحل الى العشائريين، في حين أن الفلاحين المستقرين هم من اللاعشائريين بالرغم من أنهم فيما مضى كانوا ينتمون الى عشائر معينة وكانوا يحترفون الرعي، إلاّ انهم لظروف معينة استقروا وعملوا في الزراعة وضعفت صلاتهم بقبائلهم حتى انقطعت تماماً و لم يعودوا، في بعض الحالات، يعتبرون أنفسهم عشائريين[1].

واعتماد القبيلة الكردية في نشؤوها لم يكن على أساس صلة النسب، بل كان على أساس صلة الارض، فالوجود في بقعة معينة شكل العمود الفقري لنشوء القبيلة الكردية[2].

لقد بلغت روابط القبيلة الكردية درجة حتى قيل: ((الرجل الكردي وكذلك العائلة الواحدة، لا يستطيعان أن يناضلا في سبيل البقاء الاّ في نطاق القبيلة))[3].

ويوجد على رأس كل قبيلة رئيس هو (الآغا)[4].

وتختلف طرق وصول الرئيس الى السلطة تبعاً للظروف والنمط الذي تعيش عليه القبيلة والفترة الزمنية، ويكون ذلك عن طريق الوراثة أو الانتخاب عن طريق القبيلة وكبار الشخصيات، أو التعيين عن طريق الحكومات، أو غالباً ما تكون بالقوة[5].

وكانت الأراضي محصورة في أيدي هؤلاء الرؤساء الذين كانوا يترأسون العشائر وكانوا في الواقع من كبار ملاكي الأرض ومثلاً حياً للإقطاعيين تحت الستار العشائري، وكانت ممتلكاتهم تبلغ أحياناً عدة هكتارات ويجندون العساكر، ويدفعون الضرائب لولاة السلطان العثماني، وكانوا يتوارثونها جيلاً بعد جيل[6].

---

(١) ينظر: مجلة شمس كردستان، العددان (٣-٤)، ١٩٧١، الزراع اللاعشائريون في كوردستان، شاكر خصباك، ص ص٨-١٠.

(٢) الأكراد، دراسة جغرافية اثنوغرافية، شاكر خصباك، ص٣٤٦.

(٣) الأكراد ملاحظات وانطباعات، ف.ف.مينورسكي، ت: **معروف خزنه‌دار**، ص ص٦٣-٦٤.

(٤) كردستان والاكراد، عبد الرحمن قاسملو، بيروت، ١٩٧٠، ص١٥١.

(٥) لمحة عن الاكراد، تومابوا، ص٤٠.

(٦) ينظر: كوردستان العثمانية في النصف الأول من القرن التاسع عشر، كاميران عبد الصمد، ص٤١.

ومن الميزات الأخرى التي اتصف بها المجتمع في كردستان –ولايزال– التعددية القومية والدينية[1]، ورغم تلك التعددية إلاّ أن كردستان كانت مثالاً للتسامح والتعايش بين مختلف القوميات والأديان، فكانت الطوائف غير الإسلامية تعيش في أمان مع الكرد المسلمين، وتسود بينهم علاقات صداقة حميمة، وكان الكرد يحترمون شعائرهم وطقوسهم الدينية.

أما عن مكانة المرأة في المجتمع الكردي، فقد كانت محل احترام المجتمع ويعتبر الكرد أكثر تسامحاً من جميع الشعوب الإسلامية في هذا الصدد، وليس من عادات الكرد الحد من حرية نسائهم، بل إن كثيراً من الرذائل المنشرة في الشرق تكاد تكون مجهولة عندهم[2].

وقد ورد أنه في جزيرة بوتان كان قد خصص يوم من كل أسبوع للنساء يحضرن الى المسجد للاستماع الى المواعظ الدينية، وكان الجزري واحداً من الذين القوا المواعظ على النساء في جزيرة بوتان[3].

أما أبرز الطبقات التي كانت موجودة في المجتمع الكردي في عصر الجزري، فهي:

١– طبقة الأمراء والحكام وحواشيهم، وهي الطبقة العليا في المجتمع، وتكاد تكون حكراً على أسر معينة، إذ كان تولي الإمارة في الأغلب وراثياً، وكان الأمير الذي يتولى الإمارة يسعى لاستصدار أوامر من الشاه الفارسي أو السلطان العثماني يصدق فيها إمارته كي تكون شرعية.

٢– طبقة التجار والصناع، وهذه الطبقة كانت أهل الثراء والرفاهية.

٣– الطبقة المثقفة، وهي طبقة العلماء والمدرسين في المساجد والمدارس الدينية، وهم وإن كانوا في الغالب من الفقراء، إلاّ أنهم كانوا ذوي مكانة اجتماعية مرموقة، وكلمتهم كانت مسموعة لدى الجميع، وكان الجزري ينتمي إلى هذه الطبقة.

٤– الطبقة الدنيا، وهي طبقة الفقراء من الفلاحين والعامة[4].

---

(١) ينظر: شرفنامه، شرف خان البدليسي، ص٢٧٤، الصراع في كردستان، ن، أ. خالفين، ص١٥–١٦.

(٢) ينظر: **داب و نەریتی کوردەکان، مەلا مەحمودی بایەزیدی، و: شكريه رسول، ص٦٧**، الأكراد ملاحظات وانطباعات، مينورسكي، ص٧٤، الأكراد، باسيل نيكيتين، ص٨٢.

(٣) ينظر: مجلة بيان، العدد (١٦٦)، ١٩٩٠، **مەلا عبد السلامێ** جزيرى، عبد الرقيب يوسف، ص٢٣–٣٢.

(٤) ينظر: الأكراد، باسيل نيكيتين، ص١١٣، كردستان وكورد، عبد الرحمن قاسملو، ص١٩٧–٢٠٠.

المبحث الثالث

الناحيـة الثقافيــة

بعد ظهور الدولة العثمانية سنة (٦٩٩هـ/١٢٩٩م)، ونتيجة لفتوحاتهم المستمرة اتسعت رقعة المساحة التي سيطروا عليها، حتى شملت أكثر الأمصار الإسلامية، وللمحافظة على هذه الرقعة الواسعة، إنصرف العثمانيون بكل ثقلهم نحو التدريب العسكري والقتال وتعبئة الجيوش وبناء الأساطيل، وربما كانت المهمة الملقاة على عاتقهم إضطرتهم الى ذلك، و لم تسمح لهم بالتوجه نحو العلم بسبب انصرافهم الى ميادين القتال. لذا بقيت الأساليب العلمية على طريقتها الاولى و لم ينلها شيء من التطور(١).

وهذا لا يعني أن السلاطين العثمانيين أهملوا العلم والعلماء، أو أن الساحة كانت خالية من الأدب والشعر، بل على العكس، فإنه كانت للعلم أهمية، وللعلماء مكانة إجتماعية مرموقة، وإن كانت الصفة العسكرية هي السمة المميزة التي كانت تتسم بها الدولة العثمانية.

بالرغم من ذلك فقد شهدت كردستان مع بداية القرن العاشر الهجري نهضة علمية وثقافية، وظهر من بين الكرد علماء أجلاء، تركوا مصنفات علمية قيمة، وذلك يرجع الى عاملين أساسيين:

أولهما: السياسة العثمانية في تلك المرحلة، حيث كانت سياسة تسامحية، تترك للأقوام حريتها الثقافية.

ثانيهما: الاهتمام الكبير والدعم اللامحدود الذي كان الأمراء الكرد يولونه للعلماء والمدارس ودور التعليم.

والى هذه المدارس يعود الفضل في نشر العلم.

---

(١) ينظر: التاريخ الإسلامي، محمود محمد شاكر، ١٢٠/٨-١٢١.

أما أبرز المدارس التي كانت منتشرة في كردستان، في عصر الجزري، فكانت:

١- مدرسة (مير آفدل) في جزيرة بوتان (ابن عمر) ويحتمل أن يكون الأمير آفدل (أبدال بن عبد العزيز) هو الذي أنشأ هذه المدرسة[١].

٢- المدرسة الحمراء (**مەدرەسا سـور**) في جزيرة بوتان، بناها الأمير (شرف بن بدر بـــن أبدال)، وقد تولى الجزري التدريس في هذه المدرسة فترة من الزمن.

٣- المدرسة الشرفية في بدليس[٢]، وقد أسسها الأمير (شرفخان البدليسي) جـــد الأمـــير (شرفخان) صاحب كتاب (شرفنامه)[٣].

٤- المدرسة الداودية في مدينة خيزان ، وقد بناها الأمير (داود بن الأمير ملك) أمير خيزان، حيث كان يقضي في هذه المدرسة كثير من العلمـــاء والفضـــلاء وقتـــهم بالإفـــادة والاستفادة[٤].

٥- مدرسة (قبهان — قوبان — قوبا) في العمادية سميت بهذا الاسم لأنها كانت تحتوي على عدة قباب، أو أن التسمية جاءت من الأمير قباد بك بن سلطان حسين ولي[٥].

٦- مدرسة (مير حسن ولي) في مدينة (مكس) التابعة لهكاري ، أسسها الأمـــير حســـن المكسي.

٧- المدارس الخمسة (الخطيبية، الحاج بكية، الشكرية، الادريسية، الإخلاصية) في مدينـــة (بدليس)، وهذه المدارس كانت خاصة بطلاب العلوم الدينية، وشؤون التدريس فيهـــا كانت منوطة بمدرسين فضلاء، تدرس فيها العلوم الشرعية والعقلية[٦].

---

(١) ينظر: المدخل لدراسة الأدب الكردي، ١/١٠٢-١٠٤.

(٢) بدليس: بلدة من نواحي أرمينية قرب خلاط ذات بساتين كثيرة، وتفاحها يضرب بها المثل في الجودة والكثرة والرخص، لما فرغ عياض بن غنم من الجزيرة دخل الدرب فبلغ بدليس فجازها الى خلاط وصالح بطريقهـــا، ينظر: معجم البلدان، ١/٣٥٨-٣٥٩.

(٣) ينظر: شرفنامه، ص٦٨٥.

(٤) ينظر: شرفنامه ص٣٨٢.

(٥) إمارة بهدينان العباسية، محفوظ العباسي، ص١٥٥-١٥٦.

(٦) ينظر: شرفنامه، ص٥٨٥.

إضافة إلى مدارس عديدة ملحقة بالجوامع.

ونستطيع أن نلخص الحالة الثقافية في كردستان في عصر الجزري بما يلي:

١- كانت المساجد والمدارس الدينية الملحقة بها، مراكز نشر العلم والثقافة، والطبقة المثقفة كانت تنحصر في أئمة المساجد وطلبة العلوم الشرعية.

٢- العلوم التي كانت تدرس في مساجد ومدارس كردستان في الغالب تشمل النحو، والصرف، والبلاغة، والعلوم العقلية كالفلسفة والمنطق، وعلم الكلام، والفقه، وأصول الفقه.

٣- شهدت هذه المرحلة ظهور جيل من الأدباء البارزين، تشهد مؤلفاتهم على علو كعبهم وطول باعهم في الفنون الأدبية، كالأمير عماد الدين، وفقي طيران، وعلي الترماخي[١]، وكان الجزري واحداً منهم.

٤- كانت الطرق الصوفية منتشرة بكردستان، وأشهر طريقة صوفية كانت الطريقة القادرية[٢]، ومن ثم كثر الإقبال على الطريقة النقشبندية وكان الجزري نقشبندي الطريقة[٣].

ولما كان العلم والثقافة محصورين في المساجد والمدارس الدينية الملحقة بها، كانت الثقافة مصبوغة بصبغة دينية، وبمطالعة أدب عصر الجزري وما بعده نجد التأثير الإسلامي فيه واضحاً، ويتجلى فيما يأتي:

١- ظهور الشعر الصوفي، الذي كانت الدعوة الى التحلي بالأخلاق والآداب الإسلامية، والحب الإلهي، والعشق الحقيقي والمجازي أهم أغراضه.

---

(١) علي الترماخي: أحد الأدباء الكرد المشهورين، ينتمي الى أسرة سكنت قرية تقع بين (حكاري) و (ماكو)، كتب رسالة في قواعد اللغة الكردية وساح في بعض البلاد وكتب رحلة مفيدة وكان بارعاً في الأدب الكردي، لم تعرف سنة ولادته، أما وفاته فقيل: توفي سنة (١٠٦٥هـ). ينظر: مشاهير الكرد وكردستان في العهد الإسلامي، محمد امين زكي، ٧٩/٢، المدخل لدراسة الأدب الكردي، ١١٦/١-١٢٣.

(٢) القادرية: نسبة الى السيد عبد القادر الجيلاني الذي ولد سنة (٤٧٠هـ)، وتوفي سنة (٥٦١هـ)، تفرعت عن هذه الطريقة فروع كثيرة في كثير من البلدان الإسلامية، وانتشرت هذه الطريقة في أماكن عديدة، ينظر: تاريخ الطرق الصوفية، يونس إبراهيم، ص٩-١٠.

(٣) العقد الجوهري، ص (ع).

٢- ظهور المدائح النبوية، في وصف الرسول ﷺ ومدحه، وطلب شفاعته.

٣- ظهور المنظومات التاريخية في سيرة الرسول ﷺ وسيرة خلفائه، وذكر الغزوات والفتوحات الإسلامية.

٤- ظهور آثار تعتني بالعقيدة والأمور الغيبية[١].

وبلغ تأثير الدين على الأدب مبلغاً أن تطبعت العديد من القصص والأساطير الكردية بالطابع الديني[٢].

و لم يكن الأدب وحده مصبوغاً بصبغة دينية، بل أنه كان للدين تأثير على جميع نواحي الحياة، سواء في التحاكم الى الشريعة، أو الالتزام بالآداب المستمدة من الدين.

عن مدى تأثر الجزري بالحالة الثقافية في عصره، فإنه يبدو واضحاً من شعره أنه درس العلوم الشرعية ونبغ فيها، وتولى مهمة التدريس في (المدرسة الحمراء) بجزيرة بوتان، كذلك سلك الطريقة النقشبندية الصوفية، التي كانت منتشرة في دياره، وفي مناطق أخرى من كردستان.

وكان كغيره من علماء عصره محل احترام الأمراء الكرد، كلمتهم كانت مسموعة عند الخاصة والعامة.

---

(١) ينظر: المدخل لدراسة الأدب الكردي، ١/٦٢-٦٩.

(٢) ينظر: **هوزانڤانێت كورد**، ص٩١.

البـــاب الأول

منهجه في أسماء الله الحسنى وصفاته
ومسألة القضاء والقدر

ويشتمل على ثلاثة فصول:

الفصل الأول: أسماء الله الحسنى

الفصل الثاني: الصفات الإلهيـة

الفصل الثالث: القضـــاء والقدر

الفصـــل الأول
أســـماء الله الحسنى

توطئـــة

ورد في القرآن الكريم والسنة النبوية عدد كبير من أسماء الله تعالى، كما قال تعـــالى: ﴿**وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى فَادْعُوهُ بِهَا وَذَرُوا الَّذِينَ يُلْحِدُونَ**(١) **فِي أَسْمَائِهِ سَـيُجْزَوْنَ مَـا كَانُوا يَعْمَلُونَ**﴾(٢).

وقال رسول الله ﷺ : (**لله تسعة وتسعون اسماً مائة إلا واحداً، لا يحفظها أحـدٌ إلاّ دخل الجنة، وهو وتر يحب الوتر**)(٣).

وقد أرشد القرآن الكريم في هذا الجانب إلى ما وضعه هو سبحانه من أسماء وصـفات تمثل ذاته، وقدرته، وحكمته، وكل ما له من كمال يليق به، وكان منها الواحد، الأحد، ومنها الخالق، المصور، ومنها الرحيم.

وقد دلت أسماؤه التي عبر بها عن نفسه في كتابه، على سمو ذاته وتعاليه عـن خلقـه، وعلى كمال جماله الماثل في رحمته وفضله.

---

(١) يلحدون: من ألحد، وألحد فلان: مال عن الحق، والإلحاد ضربان: إلحاد إلى الشرك بالله، وإلحـاد إلى الشـرك بالأسباب.

فالأول: ينافي الإسمان ويبطله.

والثاني: يوهن عراه ويبطله، ومن هذا قوله تعالى: (وذروا الذين يلحدون في أسمائه)، والإلحاد في أسمائه علـى وجهين:

أحدهما: أن يوصف بما لا يصح وصفه به.

والثاني: أن يتأول أوصافه على ما لا يليق به، ينظر: مفردات ألفاظ القرآن، الراغب الأصفهاني، ص٧٣٧.

(٢) سورة الأعراف، الآية (١٨٠).

(٣) الحديث متفق عليه: البخاري في صحيحه كتاب الدعوات، باب: لله مائة اسم غير واحـد، الحـديث رقـم (٦٤١٠)، ص (١١٤٣) ، ومسلم في صحيحه كتاب الذكر والدعاء، باب: في أسماء الله تعالى وفضل مـن أحصاها، الحديث رقم (٢٦٧٧)، ص (١١٣٦)، وكلاهما من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

وهذه الأسماء تطابق النظر العقلي السليم الذي به يدرك الإنسان ربه، ويرى أن تحقق معانيها لله، واختصاصه بها مما تقضي به دلالة الكون وأحداثه.

وبهذه الأسماء يناجي المسلم ربه، ويدعوه ويذكره، ويستحضر عظمته، ويسمو عن طريقها إلى أسمى درجات القرب من الله[١].

والعلم بأسمائه الحسنى أشرف العلوم وأجلها، لأن شرف العلم بشرف المعلوم، والمعلوم في هذا العلم هو الله سبحانه وتعالى.

وإن معرفته بأسمائه وصفاته أصل الإيمان وبها يزيد، فالإيمان بها ومعرفتها يتضمن أنواع التوحيد الثلاثة: توحيد الربوبية، وتوحيد الألوهية، وتوحيد الأسماء والصفات، وهذه الأنواع هي روح الإيمان وأصله وغايته، فكلما ازداد العبد معرفة بأسماء الله وصفاته ازداد إيمانه[٢].

والعلم بأسماء الله الحسنى أصل للعلم بكل معلوم، يقول ابن القيم[٣]: ((إحصاء الأسماء الحسنى والعلم بها أصل للعلم بكل معلوم، فإن المعلومات سواه إما أن تكون خلقاً له تعالى أو أمراً، إما علم بما كونه، أو علم بما شرعه،ومصدر الخلق والأمر عن أسمائه الحسنى، وهما مرتبطان بها ارتباط المقتضى بمقتضيه... وإحصاء أسمائه أصل لإحصاء كل معلوم، لأن المعلومات هي من مقتضاه ومرتبطة بها))[٤].

---

(١) ينظر: الإسلام عقيدة وشريعة، محمود شلتوت، ص٢٥.

(٢) ينظر: أسماء الله الحسنى من القرآن الكريم والحديث الصحيح، د. زين، ص٤.

(٣) ابن القيم: هو محمد بن أبي بكر أيوب بن سعد الزرعي الدمشقي، أبو عبد الله، شمس الدين: من أركان الإصلاح الإسلامي،وأحد كبار العلماء. ولد سنة (٦٩١هـ) في دمشق. تتلمذ لشيخ الإسلام ابن تيميه حتى كان لا يخرج عن شيء من أقواله، بل ينتصر له في جميع ما يصدر عنه. وهو الذي هذب كتبه ونشر علمه، وسجن معه في قلعة حلب، أطلق سراحه بعد وفاة ابن تيميه كان حسن الخلق محبوبا عند الناس،شغوفا بالكتب، فجمع منها عددا عظيما، وكتب بخطه شيئا كثيرا. توفي سنة (٧٥١ هـ). ألف تصانيف عديدة، منها:(أعلام المعوقين) و(مدارج السالكين) و(شفاء العليل). ينظر: الدرر الكامنة، ٣ /٤٠٠. النجوم الزاهرة، ٩٤٢/١٠. شذرات الذهب، ٨٦١/٦.

(٤) بدائع الفوائد، لابن القيم، ١/ ١٨٤.

أما مسألة التوسل إلى الله تعالى بأسمائه الحسنى، وصفاته العليا،فهي من خير الوسائل وأجداها وأنفعها للعبد، فان امرءاً مسلماً يدعو الله تعالى بأسمائه وصفاته لا يخيب في دعائه، و لا يحرم استجابة من ربه إلا أن يدعو بإثم أو قطيعة، هذا وأسماء الله تعالى كلها يدعى بها الرب تبارك وتعالى،ويتوسل بها إليه، فيستجيب للداعين، ويعطي السائلين[1].

والدليل على ذلك قوله – ﷺ –: **(ما أصاب أحدٌ قطّ، همٌّ، ولا حزن، فقال: اللهم إني عبدك، وابن عبدك، ابن أمتك ناصيتي بيدك، ماض فيّ حكمك، عدل فيّ قضاؤك، أسألك بكل اسم سميت به نفسك، أو علمته به أحدا من خلقك، أو أنزلته في كتابك، أو استأثرت به في علم الغيب عندك...الحديث)**[2].

فيما يتعلق بمسألة إطلاق الأسماء والصفات على الله تعالى، فانه لا خلاف في جواز ذلك، إذا ورد بذلك إذن الشرع، وكذلك لا خلاف في عدم جوازه إذا ورد المنع بذلك من الشرع.

وكذلك لا خلاف في عدم جواز إطلاق ما يستحيل في حقه تعالى، وانما الخلاف فيما لم يرد به إذن ولا منع والله موصوف بمعناه.

فذهبت المعتزلة والكرامية إلى أنه إذا دل العقل على اتصافه تعالى بصفة وجودية أو سلبية، جاز أن يطلق عليه اسم يدل على اتصافه بهما، سواء ورد بذلك الإطلاق إذن أم لا، وكذا الحال في الأفعال، واليه مال القاضي أبو بكر[3].

وتوقف في ذلك الجويني[4]، فيقول: ((ما ورد الشرع بإطلاقه في أسماء الله تعالى و صفاته أطلقناه، وما منع الشرع في إطلاقه، منعناه وما لم يرد فيه إذن و لا

---

(١) ينظر: عقيدة المؤمن، أبو بكر الجزائري، ص١٠٩-١١٠.

(٢) أخرجه الإمام أحمد في المسند ١/ ٣٩١ من حديث عبد الله بن مسعود –رضي الله عنه–

(٣) ينظر: شرح المقاصد، للتفتازاني، ٤/ ٣٤٤. شرح أسماء الله الحسنى، للرازي، ص٤٠.

(٤) الجويني: هو عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد الجويني الفقيه الشافعي، ولد في جوين من نواحي نيسابور سنة (٤١٩هـ) ورحل إلى بغداد، وتفقه بها، ثم خرج إلى مكة فجاور فيها أربع سنين وبالمدينة فلهذا قيل له: إمام الحرمين، ثم عاد إلى نيسابور وتوفي بها سنة (٤٧٨هـ)، برز في كثير من العلوم كالأصول والفقه والأدب وغيرها، من مصنفاته: (البرهان في أصول الفقه) و(الإرشاد) و(الشامل في العقائد) و(الشامل في العقائد)، ينظر: سير أعلام النبلاء، ١٨/٤٦٨، البداية والنهاية ١٢/١٢٨، طبقات الشافعية، ٥/١٦٥، شذرات الذهب، ٣/٣٥٨.

مـــنـــع لـــم نقض فيه بتحليل و لا تحريم))[1].

ويعلل ذلك بأن هذه المسألة من الأحكام الشرعية، والأحكام الشرعية يجب أن تتلقى من موارد السمع،يقول: ((فإن الأحكام الشرعية تتلقى من موارد السمع، ولـــو قضـــينا بتحليل أو تحريم من غير شرع لكنا مثبتين حكماً دون السمع))[2]

أما الغزالي فإنه يفصل في هذه المسألة، فيقول: ((والمختار عندنا أن نفصل، ونقول: كل ما يرجع إلى الاسم فذلك موقوف على الإذن، وما يرجع إلى الوصف فذلك لا يقف على الإذن، بل الصادق منه مباح دون الكاذب، و لا يفهم هذا إلا بعد فهم الفرق بين الاسم والوصف))[3].

وأكثر أهل العلم يرون أن أسماء الله توقيفية، أي متوقفة على إذن الشرع بذلك، بل ولا يجوز أن يسمي النبي-صلى الله عليه و سلم- بما ليس من أسمائه، ولو سمي واحد من عوام الناس بما لم يسمه به أبواه، لم يرض بذلك[4].

يقول ابن تيمية[5]: ((وقد علم أن طريقة سلف الأمة وأئمتها إثبات مـــا أثبتـــه مـــن الصفات، من غير تكييف ولا تمثيل، ومن غير تحريف ولا تعطيل، وكذلك ينفون عنه مـــا نفاه عن نفسه، مع إثبات ما أثبته من الصفات، من غير الحاد، لا في أسمائه، و لا في آياته، فإن الله ذم الذين يلحدون في أسمائه و آياته))[6].

---

(١) الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، للجويني، ص١٣٦-١٣٧.

(٢) نفس المصدر، ص١٣٧.

(٣) المقصد الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى، للغزالي، ص١٥٤.

(٤) ينظر: شرح المقاصد، للتفتازاني، ٤/ ٣٤٤. شرح لمعة الاعتقاد الهادي إلى سبيل الرشاد لابن قدامة المقدســـي، ص٢٣.

(٥) ابن تيمية: هو تقي الدين، أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن تيمية الحراني الدمشقي، وتيميـــة هي والدة جده الأعلى (محمد)، ونسب هذا البيت إليها، ولد في مدينة (حران) سنة (٦٦٠هـــ) في دمشق أخذ العلم عن علمائها، وأفتى قبل أن يبلغ العشرين من عمره، كان مشهوراً بالزهد والورع والعبادة والشـــجاعة، دافع عن بلاده ضد التتار، تعرض للسجن والأذى والنفي والتغريب، توفي سنة (٧٢٨هـــ)، وترك مصـــنفات كثيرة قيمة، منها: (الفتاوى)، (السياسة الشرعية)، (اقتضاء الصراط المستقيم)، ينظـــر: وفيـــات الأعيـــان، ٣٨٦/٤. سير أعلام النبلاء: ٢٨٨/٢٢، فوات الوفيات، ٦٢/١، البداية والنهاية، ١٠٩/١٣.

(٦) مجموع فتاوى ابن تيمية، ٣/ ٣.

والأسماء عند الأشاعرة أيضاً توقيفية، يقول الايجي[1]: ((تسميته تعالى بالأسماء توقيفية أي يتوقف إطلاقها على الإذن منه وذلك للاحتياط، احترازا عما يوهم باطلاً لعظم الخطر في ذلك))[2].

ويقول الرازي[3]: ((مذهب أصحابنا أنها توقيفية))[4].

أما منهج الجزري في أسماء الله الحسنى، فليست هنالك إشارة واضحة منه-رغم بحثي الدقيق في قصائد ديوانه- فيما إذا كانت هذه الأسماء توقيفية عنده أو لا، أو تنحصر في عدد معين أو لا، أو من أحصاها دخل الجنة، إلا انه أورد عدداً من هذه الأسماء الثابتة بالأدلة السمعية، وباللفظ الوارد بها، وكذلك أورد عدداً آخر من هذه الأسماء الثابتة بالأدلة السمعية، ولكن ليس باللفظ الوارد بها، وطريقته في ذلك: إيراد البيت بحيث يدل على معنى الاسم، أي يعبر عن معنى الاسم باللغة الكردية، وكذلك يطلق أسماء أخرى على الله لم يرد بها نص لا من الكتاب و لا من السنة. بناءً على ذلك نستطيع القول: أن الأسماء ليست توقيفية عنده.

---

(١) الأيجي: هو عبد الرحمن بن أحمد بن عبد الغفار، عضد الدين الأيجي: عالم بالأصول والمعاني والعربية، من أهل أيج (بفارس) ولي القضاء، وأنجب تلاميذ عظاما، وجرت له محنة مع صاحب كرمان، فحبسه بالقلعة، فمات مسجونا، لم تذكر المصادر سنة ولادته، ووفاته سنة (٧٥٦هـ) له تصانيف عديدة، منها: (المواقف)، (العقائد العضدية)، و (أشرف التواريخ)، ينظر: الدرر الكامنة، ٣٣٢/٢. الأعلام، للزركلي، ٢٩٥/٣.

(٢) المواقف في علم الكلام، للأيجي، ص٣٣٣.

(٣) الرازي: هو محمد بن عمر بن الحسن القرشي النسب، أصله من طبرستان، ولد في الري سنة (٥٤٤هـ)، وتوفي في هراة سنة ٦٠٦هـ، ومن مصنفاته: (مفاتيح الغيب) و(المطالب العالية من العلم الإلهي) وغيرها، ينظر: وفيات الأعيان، ٤/ ٢٤٨، البداية والنهاية ١٣/ ٥٥، لسان الميزان ٣٥٨/٥، شذرات الذهب ٥/ ٢١.

(٤) شرح أسماء الله الحسنى، للرازي، ص٤٠.

المبحث الأول

أسماء ثبتت بالنص، وذكرها الجزري بألفاظها

من هذه الأسماء:

١- الأول، الآخر، الظاهر، الباطن:

يذكر الجزري هذه الأسماء معطوفة كما هي واردة في الكتاب و السنة، حيث يقول:

هو الأول هو الآخر هو الظاهر هو البـــاطن

هو المعبود و المشهود في كل الهويات[١]

وهذه الأسماء ثابتة بالنصوص، منها قوله تعالى: (هو الأول والآخر والظاهر والبـــاطن وهو بكل شيء عليم)[٢]. وقول الرسول-صلى الله عليه وسلم-: (**...اللهم أنت الأول فليس قبلك شيء، وأنت الآخر فليس بعدك شيء، وأنت الظاهر فليس فوقك شـــيء، وأنت الباطن فليس دونك شيء...الحديث**)[٣].

٢- الجبـــار:

يذكر الجزري هذا الاسم في موضعين، إذ يقول:

بـــەرگێن گـــولا رەیحـــانی یـــێ   کاتب ب خوە خال دانـــی یـــێ

کەس دی ب ڤێ شـــێرانی یـــێ   دەرصەنعەتێ جەببار خەط؟[٤]

---

(١) **ديوانا مەلایی جزیری، ص٢٦١.**

(٢) سورة الحديد، الآية (٣).

(٣) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب: الذكر والدعاء، باب: ما يقول عند النوم وأخذ المضجع، الحـــديث رقـــم (٢٧١٣) ، ص (١١٤٧)، من حديث أبي هريرة رضى الله عنه.

(٤)**ديوانا مەلایی جزیری، ص٢٦١..**

ويقول أيضا:

ژ نەقش وصونعێ جەبباری   مەوطەرا طوررەیا تاری

ل نورێ مسکێ تا تاری   ل سەر وان خەمریان بەردە[1]

إن اسم الجبار عند العلماء يعني المصلح للأمور[2]،وهذا ما أراده الجزري أيضاً، إذ أن الله هو المصلح للأمور، وصنعه في غاية الدقة، وهذا الاسم ثابت بنص قوله تعالى: (هو الله الذي لا إله إلا هو الملك القدوس السلام المؤمن المهيمن العزيز الجبار المتكبر سبحان الله عما يشركون)[3].

٣- الصمد:

في معرض حديثه عن وحدانية الله يذكر الجزري هذا الاسم، حيث يقول:

فەرقە واحەد ژئەحەد لێ د مەقامێ صەمەدی

ب حەقیقەت کو یەکن هەردو چ واحد چ ئەحەد[4]

وقد ورد هذا الاسم مرة واحدة في القرآن الكريم، قال تعالى: (**قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ، اللَّهُ الصَّمَدُ.. الآية**)[5].

وحول معنى هذا الاسم هناك أراء كثيرة، سنتعرض لبعض منها لاحقاً [6] ، ويبدو من إطلاق الجزري لهذا الاسم على الله، أنه قد فهم جميع تلك المعاني التي يدل عليها هذا الاسم[7].

(١) **ديوانا مەلایێ جزیری**، ص٢١٢.

(٢) لمزيد من المعلومات عن معاني هذا الاسم ينظر: شرح أسماء الله الحسنى، للرازي، ص٢٠٦-٢٠٨، مفردات ألفاظ القرآن، للراغب الأصفهاني، ص١٨٣-١٨٥، لسان العرب، لأبن منظور ٤/ ١٣.

(٣) سورة الحشر، الآية (٢٣).

(٤) **ديوانا مەلایێ جزیری، ص١١٠.**

(٥) سورة الإخلاص، الآيتان (١-٢).

(٦) في الصفحة (١٣٠) .

(٧) لمزيد من المعلومات عن معاني هذا الاسم ينظر: شرح أسماء الله الحسنى، للرازي، ص٣١٧-٣٢١، مفردات ألفاظ القرآن، للراغب الأصفهاني، ص٤٩٢-٤٩٣.

٤- الغفـــار: [١]

يأتي ذكر هذا الاسم من قبل الجزري في معرض احتياجه لله في ستر ذنوبه، حيث يرى أن الله سبحانه وتعالى هو الوحيد القادر على ستر ذنوب عباده، مهمـــا كثـــرت هـــذه الذنوب، كما يصرح بأنه بأمس الحاجة إلى عفو الله ومغفرته، فيقول:

غــەرەقێ دەريــايێ گونــاهين تەشــنەيێ لــوطفـــا حــەقين

رەحمـــەتێ ئاموزگـــار وشـــەفقەيێ غـــەففار بـــەس[٢]

ورد اسم الغفـــار في القرآن الكريـــم عـــدة مرات، منها: قولـــه تعـــالى: (**فَقُلْـــتُ اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ إِنَّهُ كَانَ غَفَّارًا**)[٣]، وقوله تعالى: (**رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَـــا الْعَزِيزُ الْغَفَّارُ**)[٤].

٥- الكريـــم: [٥]

يذكر الجزري هذا الاسم، ويريد به أن الله كثير الخير والجود، وهو المعطي الـــذي لا ينفذ عطاؤه، وأنه المعطي قبل السؤال، حيث يقول:

گــۆ: ســوختە مــورادا خــوە ژمــن طـــەلبەكــە ئــيرۆ

من گۆ: ژكەريم طـــەلبــە وداخــواز چ حاجــەت[٦]

واسم الكريم ثابت بالنص، وقد ورد في القرآن الكريم مرات عديدة، منها: قوله تعالى: (**... وَمَنْ شَكَرَ فَإِنَّمَا يَشْكُرُ لِنَفْسِهِ وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ رَبِّي غَنِيٌّ كَرِيمٌ**)[٧]، وقولـــه تعـــالى: (**يَاأَيُّهَا الْإِنسَانُ مَا غَرَّكَ بِرَبِّكَ الْكَرِيمِ**)[٨].

---

(١) لمزيد من المعلومات عن معاني هذا الاسم ينظر: شرح أسماء الله الحسنى، للرازي، ص٢٢٠-٢٢٩، مفـــردات ألفاظ القرآن، للراغب الأصفهاني، ص٦٠٩، لسان العرب، لأبن منظور، ٥/٢٥.

(٢)**ديوانا مەلايێ جزيرى، ص١٣٩.**

(٣) سورة نوح، الآية (١٠).

(٤) سورة ص، الآية (٦٦).

(٥) لمزيد من المعلومات عن معاني هذا الاسم ينظر:شرح أسماء الله الحسنى، للـــرازي، ص٢٧٧-٢٧٩. مفـــردات ألفاظ القرآن، للراغب الأصفهاني، ص٧٠٧، لسان العرب، لأبن منظور، ١٢/٥١٠.

(٦) **ديوانا مەلايێ جزيرى، ص١٣٩.**

(٧) سورة النمل، الآية (٤٠).

(٨) سورة الانفطار، الآية (٦).

٦- الاسم الأعظم:

اختلف الناس في تعيين الاسم الأعظم على عدة أقوال[١]، ورجح البعض أن اسم الله الأعظم هو لفظ الجلالة(الله)[٢]، ذكر الجزري هذا الاسم، حيث يقول:

من كو ئەو نيشان گهەشتێ   ئەڤ دلێ سەد داغێ ڕەش تێ
ژەررەيەك خوەش لێ نەهشت تێ   ئسمێ ئەعظەم پێ گەهایە[٣]

لم يتطرق الجزري إلى تعيين الاسم الأعظم، سوى أنه يذكر أن هذا الاسم هو الذي أغاثه وأمده ببركته كي يشفي من الكيات المحرقة التي أحدثتها نار الفراق في قلبه، ولم تترك فيه موضعاً صحيحاً وسالماً[٤].

وقد وردت أحاديث للرسول- ﷺ - تثبت الاسم الأعظم لله -عز وجل- الذي إذا سئل به أعطى، وإذا دعا به أجاب، منها: عن أنس بن مالك-رضي الله عنه- قال: كنت مع رسول الله-ﷺ - جالساً -يعني ورجل قائم يصلي- فلما ركع وسجد وتشهد دعا فقال في دعائه: اللهم إني أسألك بأن لك الحمد، لا إله إلا أنت المنان، بديع السموات والأرض، يا ذا الجلال والإكرام، يا حي يا قيوم، إني أسألك. فقال النبي-ﷺ - لأصحابه: **(تدرون بماذا دعا؟) قالوا: الله ورسوله أعلم، قال: (والذي نفسي بيده، لقد دعا الله باسمه الأعظم الذي إذا دُعِيَ به أجاب وإذا سئل به أعطى)**[٥].

---

(١) للتفاصيل ينظر: شرح أسماء الله الحسنى، للرازي، ص٩٢-١٠٠.
(٢) أسماء الله الحسنى في القرآن الكريم والحديث الصحيح، د. زين، ص٢٣.
(٣) **ديوانا مەلايێ جزيرى، ص٢٢٥.**
(٤) ينظر: العقد الجوهري، ٢/٥٤٠.
(٥) أخرجه النسائي في سننه، كتاب السهو، باب: الدعاء بعد الذكر، الحديث رقم (١٢٩٩)، ٣/٥٩٦٠، وابن ماجه في سننه، باب لا يقول الرجل: اللهم اغفر لي إن شئت، باب اسم الله الأعظم، الحديث رقم (٣٨٥٨)، ٤/٣٧٦-٣٧٧، والحاكم في المستدرك على الصحيحين، كتاب الدعاء والتكبير والتهليل والتسبيح، باب اسم الله الأعظم الذي إذا دعي به أجاب وإذا سئل به أعطى، الحديث رقم (١٨٩٩) ، وتعقبه الذهبي قائلاً : صحيح على شرط مسلم ولم يخرجاه ، وكلهم من حديث أنس بن مالك رضي الله عنه.

المبحث الثاني

أسماء ثبتت بالنص، ولم يذكرها الجزري بألفاظها، بل عبر عنها باللغة الكردية

١- الخالــق:

الخلق في كلام العرب: ابتداع الشيء على مثال لم يسبق إليه، وكل شيء خلقه الله فهو مبتدئه على غير مثال سبق إليه، وهو على وجهين: أحدهما: الإنشاء على مثـال أبدعـه، والآخر: التقدير(١).

يشير الجزري إلى هذا الاسم في معرض حديثه عن كيفية خلق الأرض، حيث يذكر أن الله الخالق تجلى على البحر فأزبد فتحول الزبد على مر الزمان إلى أرض وصـحراء ، إذ يقول:

غەيرى دەريا نييـە صـەحرا ب حەقيقـەت ئـەمما

ژ ڕووێ كەيفە كو ئەڤ ئاڤە بوويى شوبهى زەبـەد(٢)

أي : في الحقيقة ما وجد غير البحر أولاً ، إذ لا صحراء ولا أرض ، لأنه خلق البحر أولاً ، لكن البحر أزبد ، فعاد الزبد وتبدل إلى أرض وصحراء من حيث الكيفية.

ورد اسم الخالق في القرآن الكريم، حيث يؤكد على أن الله مبدع كل شيء، وأفعالـه مقدرة على مقدار ما قدرها، فالخالق سبحانه هو الذي قدر الأشياء، ثم أوجدها وفق هذا التقدير.

قال تعالى: (**اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ**)(٣)

وقال تعالى: (**هُوَ اللَّهُ الْخَالِقُ الْبَارِئُ الْمُصَوِّرُ لَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى**)(٤)

---

(١) للمزيد ينظر: مفردات ألفاظ القرآن، للراغب الأصفهاني، ص٢٩٦-٢٩٧، لسان العـرب، لابـن منظـور، ١٠/٨٥.

(٢) **ديوانا مەلايێ جزيرى، ص١١٠.**

(٣) سورة الزمر، الآية (٦٢).

(٤) سورة الحشر، الآية (٢٤).

٢- القـــادر:

القدير والقادر: من صفات الله عز وجل، يكونان من القدرة ويكونان من التقدير.

والقادر: هو الذي يقدر على إيجاد المعدوم، وإعدام الموجود بلا معالجة ولا واسطة، فلا يلحقه عجز فيما يريد إنقاذه ولا فتور[(١)].

أشار الجزري إلى هذا الاسم، وأراد به أن لله القدرة على الإيجاد، فيقول:

حەرفێن ژقودرەت نـوقطــە پـورِ مـا دارێ حـەوضـــا لــەعل ودورِ

ئـەڤ رەنگـەكێ دی وە ب سـورِ قودرەت نەموون زەنگـار خـەط[(٢)]

فالذي يقدر على إيجاد الشيء هو القادر، بالرغم من أن الجزري لم يذكر اسم (القادر) صراحة، إلا أن كلامه تضمن هذا الاسم، وهذا الاسم ثابت لله، وقد ورد في القرآن الكريم عدة مرات، منها قوله تعالى: (**قُلْ هُوَ الْقَادِرُ عَلَى أَنْ يَبْعَثَ عَلَيْكُمْ عَذَابًا مِنْ فَوْقِكُمْ أَوْ مِنْ تَحْتِ أَرْجُلِكُمْ**... الآية).[(٣)]

---

(١) للمزيد ينظر: مفردات ألفاظ القرآن، للراغب الأصفهاني، ص٦٥٧-٦٦٠، لسان العرب، ٧٥/٥.

(٢) **ديوانا مەلايێ جزيرى، ص١٥٠.**

(٣) سورة الأنعام، الآية (٦٥).

٣- المصـــور:

المصور: هو الذي صور جميع الموجودات ورتبها، فأعطى كل شيء منها صورة خاصة، وهيئة مفردة يتميز بها على اختلافها وكثرتها[(١)].

وإطلاق الكلمة على الله بمعنى أنه يخلق الأشياء على صورة يترتب عليهـــا خواصـــه، ويتسم بها كما له.

أشار الجزرى إلى معنى هذا الاسم من خلال البيت الآتي:

(تعـالى الله) نشـان دانـه ب حوسـنىَ ئـهۋ نهسـهق دانـه

ژنهقش وصهنعهتىَ حهق ئهۋ نشان چهشم ئهۋ نشان ئهبروو[(٢)]

فالجزري في هذا البيت يشير إلى أن نقش الله وصنعه في خلق وتصوير حواجب حبيبته، أي: حبيبة الجزري، والتي حازت جميع المحاسن اللطيفة وجمعت كافة الأوصاف المليحة، إنما هو في غاية الدقة والحسن، وهو من صنع الله وتصويره، فلا عجب في ذلك، لأن صنعه في غاية الدقة والحسن والجمال.

والمصور اسم لله ثابت بقوله تعالى: (**هُوَ اللَّهُ الْخَالِقُ الْبَارِئُ الْمُصَوِّرُ لَـــهُ الْأَسْـــمَاءُ الْحُسْنَى**)[(٣)].

(١) للمزيد ينظر: مفردات ألفاظ القرآن، للراغب الأصفهاني، ص٤٩٧-٤٩٨، لسان العرب، ٤/٤٧٣-٤٧٧.

(٢) **ديوانا مهلايى جزيرى، ص٢٣٠.**

(٣) سورة الحشر، الآية (٢٤).

٤- الــرؤوف:

الرؤوف: اسم مشتق من الرأفة، والرأفة: الرحمة، وقيل: أشد الرحمة[١].

يشير الجزري إلى هذا الاسم مؤكدا على أن لله شفقة كثيرة ورحمة واسعة، فهــو ذو شفقة وأنعام كثير، وهو عارف بأنه لابد للحبيب من أن يتفقد أحوال محبيه، وهو صاحب كمال في هذه المعرفة، حيث يقول:

پـورِ دبـێم شـەفقە ل بالــە	عــارف وصــاحب کەمالــە
جارنـــان بیێنـــە خەیالـــە	پــورس بکــت چ لێ هەیـە[٢]

وقد وردت كلمة (الرؤوف) في القرآن الكريم عدة مرات كاسم من أسماء الله الحسنى، منها:

قوله تعالى: (**إِنَّ اللَّهَ بِالنَّاسِ لَرَءُوفٌ رَحِيمٌ**)[٣].

وقوله تعالى: (**... بِالْمُؤْمِنِينَ رَءُوفٌ رَحِيمٌ**)[٤].

---

(١) للمزيد ينظر: مفردات ألفاظ القرآن، للراغب الأصفهاني، ص٣٧٣، لسان العرب، ١١٢/٩.

(٢) **ديوانا مەلایێ جزیری، ص٢٣٠.**

(٣) سورة البقرة، الآية (١٤٣).

(٤) سورة التوبة، الآية (١٢٨).

المبحث الثالث

أسماء لم تثبت بالنص وذكرها الجزري

القارئ لديوان الجزري يجد فيه أنه قد أطلق أسماء عديدة على الله، عدا أسماء الله الحسنى الثابتة بالنصوص، فهو يرى-كما يبدو- أنه كلما وجد أن اللفظ إذا دل العقل على أن المعنى ثابت في الله تعالى جاز إطلاقه على الله تعالى سواء ورد بذلك الإطلاق إذن الشرع أم لا، ويبدو أن الجزري ينتهج في هذه المسألة منهج المعتزلة، وقد أشرنا إلى منهجهم، إذ أن ذلك جائز عندهم، فمن الأسماء التي أطلقها الجزري و لم يرد بها نص:

١- المعبود والمشهود:

ذكر الجزري هذين الاسمين لله، وأراد به أنه هو المعبود لكل أحد في كل زمان، والمشهود على كل حقيقة في كل مكان، حيث يقول:

هو الأول هو الآخر هو الظاهر هو الباطن

هو المعبود والمشهود في كل الهوايات[1]

فعند الجزري أن إطلاق كلمة المعبود على الله، جائز عقلا، فهذا الاسم مشتق من الفعل(عبد)، وأصله الخضوع والتذلل، فالمستحق لأن يخضع له الإنسان ويتذلل إنما هو الله، فهو معبود، وما دام الأمر هكذا فلا ضير في إطلاق هذا الاسم على الله.

أما(المشهود) فأن الجزري أراد به أنه لا يغيب عن علمه شيء، ولا يمانع من إطلاق هذا الاسم أيضا على الله، فإنه من المعقول أنه معنى ثابت في حقه تعالى.

---

(١) ديوانا مەلایێ جزیری، ص٢٦١.

٢- المشّـــاطة:

وهذا الاسم أيضا من الأسماء التي أطلقها الجزري على الله و لم يرد بها نص، إذ يقول:

هوون نەبین مەششاطەیێ خـەف دانیـیـە

هـــەمقران کـــر خـــال ونیشـــانێ غەلـــەط[1]

لا يرى الجزري بأساً من إطلاق هذا الاسم على الله، كما أن الماشطة التي مشـــطت شعر أصداغ الحبيبة ورتبت زينتها لم يكن ذلك من غير قصد، فإن الله تعالى أيضاً قد رتب هذا العالم بقدرة بالغة وحكمة حكيمة.

فهذا التشبيه جائز عند الجزري، لأن العقل لا يقبحها، فكل ما لا يقبحه العقل فهو غير قبيح عند الجزري، لذلك أطلق هذه الأسماء على الله من هذه الرؤية، حتى وإن كان إطلاق هذه الأسماء مما لم يرد به إذن الشرع.

---

(١) **ديوانا مەلایێ جزیری**، ص١٥٦.

الفصل الثاني
الصفات الإلهيـــة

ويشتمل على توطئة وأربعة مباحث:

المبحث الأول: مناهج العلماء في إثبات صفات الله تعالى.

المبحث الثاني: الصفة النفسية (الوجود).

المبحث الثالث: الصفات السلبية.

المبحث الرابع: صفات المعاني.

المبحث الأول
مناهج العلماء في إثبات صفات الله تعالى

توطئــة

وردت في القرآن الكريم والسنة المطهرة أوصاف كثيرة لله تعالى، كـــالعليم والخـــبير والسميع والبصير، وكذلك وردت أسماء عديدة لله تعالى كالجبار، والكريم، وغير ذلك من أسمائه تعالى كما قال تعالى: **﴿وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى فَادْعُوهُ بِهَا وَذَرُوا الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَائِهِ﴾**(1).

وكما قال رسول الله ﷺ : **(لله تسعة وتسعون اسماً مائة إلا واحداً، لا يحفظها أحـــد إلا دخل الجنة، وهو وتر يحب الوتر)**(2).

وكل اسم من أسماء الله الحسنى يدل على إحدى هذه الصفات، وكذلك وردت آيات وأحاديث تنسب إلى الله سبحانه وتعالى الوجه واليدين والاستواء على العرش والنـــــزول والضحك وغير ذلك من الصفات الخبرية.

ولما كانت معرفة الله تعالى أول ما يجب على الإنسان في دينه، ولا تتم هذه المعرفة على الوجه الأكمل إلا بمعرفة أسمائه وصفاته وأفعاله في خلقه، والإيمان بتلك الأسماء والصفات والأفعال وإقرارها، إلا أن باب الأسماء والصفات قد تعرض لعواصف شديدة، وعلى أثرها تغيرت مفاهيم عديدة، وانتقلت أشياء كثيرة من أماكنها.

---

(١) سورة الأعراف، الآية (١٨٠).

(٢) الحديث متفق عليه: البخاري في صحيحه كتاب الدعوات، باب: لله مائة اسم غير واحـــد، الحـــديث رقـــم (٦٤١٠)، ص (١١٤٣)، ومسلم في صحيحه كتاب الذكر والدعاء، باب: في أسماء الله تعالى وفضـــل مـــن أحصاها، الحديث رقم (٢٦٧٧)، ص (١١٣٦) وكلاهما من حديث أبي هريرة.

ومما هو معلوم أنه لم يرد خلاف بين المسلمين حول إثبات أسماء الله المنصوص عليها في الكتاب والسنة، وإن اختلفوا في تفسير بعضها، كما أنهم يثبتون لله الصفات الثبوتية الواجبة لذاته تعالى والتي أطلقها على نفسه، إلا أن الخلاف قد وقع في تحديد العلاقة بين هذه الصفات والذات الإلهية، وساهم هذا المبحث في توسيع الهوة بين المذاهب الإسلامية حتى تنابزت بألقاب مختلفة.

لذا رأيت من الضروري -قبل بيان منهج الجزري في هذا الموضوع- أن أسلط الضوء على المعالم البارزة لدى كل مدرسة -باختصار- بغية الوقوف على مواضع الاختلاف لديهم، وكذلك لمعرفة المدرسة التي ينتمي إليها الجزري، والمنهج الذي سلكه في تناوله لهذا الموضوع.

منهج السلف

يمكن إيجاز أهم القواعد التي بنى السلف[1] منهجهم عليها في هذه المسألة بما يلي:

١- تنزيه الله عن الشبيه والمثيل، كما قال تعالى: (**لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ**)[2].

٢- الإيمان والتصديق بجميع أسماء الله وصفاته التي أثبتها الله لنفسه أو أثبتها له رسوله ﷺ، حيث لا يصف الله أعلم بالله من الله، كما قال تعالى: (**قُلْ أَأَنْتُمْ أَعْلَمُ أَمْ اللَّهُ**)[3].

كما لا يصف الله بعد الله أعلم من رسول الله ﷺ الذي قال الله تعالى عنه: (**وَمَا يَنْطِقُ عَنْ الْهَوَى، إِنْ هُوَ إِلا وَحْيٌ يُوحَى**)[4].

وعلى هذا مضى سلف الأمة، وعلماء السنة، حيث تلقوها جميعاً بالايمان والقبول، ووكلوا العلم فيها إلى الله عز وجل، قال الزهري[5]: ((**... من الله العلم وعلى رسوله البلاغ وعلينا التسليم أمروا أحاديث رسول الله ﷺ كما جاءت**))[6].

---

(١) السلف: عند إطلاق كلمة السلف يعنى بها من الناحية الاصطلاحية أصحاب رسول الله ﷺ الذين أخذوا منه الدين مباشرة في أصوله وفروعه، كما يدخل في هذا الاصطلاح التابعون لهم الذين ورثوا علمهم قبل أن يطول عليه الأمد، والذين شملتهم شهادة الرسول ﷺ لهم وثناؤه عليهم بأنهم (خير الناس) حيث يقول: (خير الناس قرني، ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم، ثم يجيء قوم تسبق شهادة أحدهم يمينه، ويمينه شهادته)، أخرجه البخاري في صحيحه كتاب (فضائل أصحاب رسول الله ﷺ)، الحديث رقم (٣٦٥١)، ص (٦٤٨)، ومسلم في صحيحه كتاب: فضائل الصحابة، باب: قوله ﷺ: (لا تأتي مائة سنة وعلى الأرض نفس منفوسة اليوم)، الحديث رقم (٢٥٣٣، ٢٥٣٤)، ص (١٠٥٨) بألفاظ مختلفة، وكلاهما من حديث عبد الله بن مسعود.

وقيل: المراد بالسلف عند الاطلاق هم: الصحابة والتابعون.

وقيل: المراد بالسلف هم الصحابة فقط، للتفاصيل ينظر: مقالة التشبيه وموقف أهل السنة منها، د. جابر بن ادريس علي، ١/٦٨-٧٢.

(٢) سورة الشورى، الآية (١١).

(٣) سورة البقرة، الآية (١٤٠).

(٤) سورة النجم، الآية (٣، ٤).

(٥) الزهري: هو أبو بكر محمد بن مسلم بن عبيد الله ابن شهاب الزهري، من بني زهرة بن كلاب، من قريش: أول من دون الحديث، وأحد أكابر الحفاظ والفقهاء، تابعي من أهل المدينة، ولد سنة (٥٠هـ) وتوفي بشغب، آخر حد الحجاز وأول حد فلسطين سنة (١٢٤هـ)، ينظر: صفة الصفوة ١/٤١٤، سير أعلام النبلاء ٥/٣٢٦، وفيات الأعيان ٤/١٧٧، البداية والنهاية ٩/٣٤٠، تذكرة الحفاظ ١/١٠٨.

(٦) حلية الأولياء، ٣/٣٦٩.

وقال سفيان بن عيينة[1]: ((**كل ما وصف الله به نفسه في كتابه؛ فتفسيره قراءته، والسكوت عليه، ليس لأحد أن يفسره إلا الله عز وجل ورسله**))[2].

وقال الأوزاعي[3]: ((**كنا –والتابعون متوافرون– نقول: إن الله تعالى ذكره فوق عرشه، ونؤمن بما وردت به السنة من الصفات**))[4].

٣- عدم محاولة إدراك حقيقة هذه الصفات، فكانوا يثبتون معاني هذه الأسماء، ويعترفون بعجزهم عن إدراك حقيقتها، إيماناً بقوله تعالى: (**يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا**)[5].

٤- القول في الصفات كالقول في الذات، فكما أن لله ذاتاً لا تشبه ذوات البشر، فإن له صفات تخالف صفات البشر.

في هذا الصدد يقول ابن تيمية: ((فمذهب السلف –رضوان الله عليهم- إثبات الصفات وإجراؤها على ظاهرها، ونفي الكيفية عنها، لأن الكلام في الصفات فرع عن

(١) سفيان بن عيينة: هو أبو محمد، سفيان بن عيينة بن ميمون الهلالي الكوفي، ولد سنة (١٠٧هـ) بالكوفة ثم سكن مكة، وقد بغداد، سمع الزهري وأبا إسحاق السبيعي وطائفة، كان ثقة حجة، توفي بمكة سنة (١٩٨هـ)، ينظر: تاريخ بغداد ١٧٤/٩، سير أعلام النبلاء ٤٥٤/٨، تذكرة الحفاظ ٢٦٢/١، تهذيب التهذيب ٤١٣/٣، ميزان الاعتدال ١٧٠/٢.

(٢) ذكره اللالكائي في: (شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة)، ٤٣١/٣. بلفظ: (كل شيء وصف الله به نفسه في القرآن فقراءته تفسيره لا كيف ولا مثل)، شرح السنة، للبغوي ١٧١/١.

(٣) الأوزاعي: هو عبد الرحمن بن محمد أبو عمرو الأوزاعي، من قبيلة الأوزاع، ولد في بعلبك سنة (٨٨هـ) ونشأ في البقاع، ثم تحول إلى بيروت إلى أن توفي بها سنة (١٥٧هـ)، حدث عن عطاء بن أبي رباح وعمرو بن شعيب والزهري وغيرهم من التابعين، وروى عنه ابن شهاب الزهري ويحيى بن أبي كثير وشعبة والثوري وخلق كثير، كان له مذهب مستقل مشهور عمل به فقهاء الشام مدة وفقهاء الأندلس، ينظر: حلية الأولياء ١٣٥/٦، سير أعلام النبلاء ١٠٧/٧، البداية والنهاية ١١٥/١٠، تهذيب التهذيب ٢٣٨/٦، شذرات الذهب ٢٤١/١، تذكرة الحفاظ ١٧٨/١.

(٤) رواه البيهقي في كتاب الأسماء والصفات، ١٥٠/٢.

(٥) سورة طه، الآية (١١٠).

الكلام في الذات، وإثبات الذات إثبات وجود، لا إثبات كيفية، فكذلك إثبات الصفات، وعلى هذا مضى السلف)).

٥- التشابه في الأسماء والألفاظ لا يدل على التشابه في الحقيقة. فإذا كان البشر في صفاقم فيما بينهم متفاوتين في مقدرة سمعهم وأبصارهم وعلمهم ونحو ذلك، فكيف بالخالق جل وعلا، فليس هناك تشابه إلا في الأسماء والألفاظ، أما في الحقيقة فليس هناك من تشابه(١).

٦- الإثبات المفصل والنفي المجمل، أي إثبات جميع ما أثبته لله لنفسه وما أثبته له رسوله الله ﷺ من صفات الكمال، على وجه التفصيل، فكل ما ورد في الكتاب والسنة من الصفات الثبوتية كالسمع والبصر والحياة، فإنه يثبتها لله على الوجه اللائق به، ونفي كل ما نفاه عن نفسه أو نفاه عنه رسوله ﷺ من صفات النقص(٢).

(١) لمزيد من الاطلاع على منهج السلف ينظر: عقيدة السلف وأصحاب الحديث أو الرسالة في اعتقاد أهل السنة وأصحاب الحديث والأئمة، للصابوني، ص١٦١-١٦٥، الرسالة التدمرية، لابن تيمية، ص٧-١٠٨، كتاب التوحيد مع إخلاص العمل والوجه لله عز وجل، لابن تيمية، ص٣٣-٤٢، شرح مقدمة ابن زيد القيرواني في العقيدة، الأمين الحاج محمد أحمد، ص٥٩-٦١.

(٢) ينظر: شرح العقيدة الطحاوية، ٦٩/١.

منهـــج الجهميـــة

منهج الجهمية[1] قائم على نفي الصفات الأزلية، فقد أخذ الجهم بن صفوان[2] زعـــيم هذه المدرسة قول الجعد بن درهم[3] في نفي الصفات الإلهية.

فعندهم لا يجوز أن يقال في حق الله تعالى أنه حي أو عالم، أو مريد، أو موجود، لأن هذه الصفات تطلق على العبيد، إنما يقال في وصفه أنه قادر، موجد، فاعل، خالق، محيي، مميت، لأن هذه الصفات لا تطلق على العبيد.

كما أنهم يزعمون أن علم الله تعالى حادث، ولا يجوز أن يعلم الشيء قبل خلقه، وقالوا بحدوث كلام الله تعالى، و لم يسم الله تعالى متكلماً.

كما أنهم ينفون رؤية الله تعالى في الآخرة، كما أنهم يقولون بإيجاب المعارف بالعقـــل قبل ورود الشرع[4].

---

(١) الجهمية: فرقة من فرق الإسلام، انتحلت مذهب الجهم بن صفوان الترمذي، وهو الذي أظهر نفي الصـــفات والتعطيل، ونفي رؤية الله تعالى في الآخرة وغير ذلك، وقد ارتبطت الفكرة باسم الجهم، حتى صارت تطلـــق على كل من ينفي الصفات الإلهية، ولذا سميت الجهمية بـــ(النفاة)، ينظر: الملـــل والنحـــل، للشهرســـتاني، ١/١٠٩-١١٢.

(٢) الجهم بن صفوان: هو أبو محرز، جهم بن صفوان، ويعرف بالترمذي والسمرقندي، من موالي بني راسب، قال الذهبي عنه: (الضال المبتدع هلك في زمان صغار التابعين، وقد زرع شراً عظيماً). لم تذكر المصـــادر ســـنة ولادته، أما وفاته فإنه مات قتيلاً سنة (١٢٨هـــ)، ينظر: سير أعلام النبلاء ٦/٢٦، البداية والنهايـــة ٩/٣٥٠، لسان الميزان، ٢/١٣٣.

(٣) الجعد بن درهم: كان من موالي بني الحكم، ومؤدباً لمروان بن محمد الخليفة الأموي، وهو أول من ابتدع أن الله ما اتخذ إبراهيم خليلاً، ولا كلم موسى، وإن ذلك لا يجوز على الله، لم تذكر المصادر سنة ولادته، أما وفاتـــه فإنه مات قتيلاً في نحو سنة (١١٨هـــ). ينظر: سير أعلام النبلاء، ٥/٤٣٣، البداية والنهاية، ١٠/١٦، لسان الميزان، ٢/١٣٣.

(٤) ينظر: الفرق بين الفرق، عبد القاهر البغدادي، ص١٩٩، التبصير في الدين، أبو المظفر الأسفرائيني، ص١٠٧-١٠٨، الملل والنحل: للشهرستاني، ١/١١٣.

منهـــج المعتزلـــة

يقوم منهج الاعتزال[1] على أصول خمسة، وهي: (التوحيد، العدل، الوعد والوعيـــد، المنـــزلة بين المنـــزلتين، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر).

وقد وضعت المعتزلة شرطاً أساسياً لكي يكون الإنسان معتزلياً، وهو أن يعتقد بهـــذه الأصول جميعها، وأن لا ينقص منها ولا يزيد عليها، فإذا كملت في الإنسان هذه الخصال فهو معتزلي[2].

كما وجهت المعتزلة اهتماماً خاصاً إلى الأصل الأول (التوحيد) وقد أطلقـــوا علـــى أنفسهم (أهل العدل والتوحيد)[3].

والتوحيد عند المعتزلة هو: (العلم بما يتوحد الله –عز وجل– به من الصفات التي يختص بها أو بأحكامها دون غيره)[4].

ثم يقسمون مسائل التوحيد إلى أصول خمسة، يقول القاضي عبد الجبار[5]: ((فإن قال: فبينوا لي جمل ما يلزمه في التوحيد أن يعرفه، قيل له: يدور ذلك على أصول خمسة:

---

(١) المعتزلة: فرقة تنسب إلى واصل بن عطاء (ت ١٣١هـــ)، نشأت في البصرة في حدود نهاية المائة الأولى للهجرة، وكان لها دور كبير في تاريخ الفكر الإسلامي طيلة القرنين الثاني والثالث الهجريين. عن أصل هـــذه التســـمية تضاربت آراء مؤرخي الفرق والمذاهب فالشهرستاني في (الملل والنحل، ٤٨/١) يرجعها إلى عبـــارة أطلقهـــا الحسن البصري (ت ١١٠هـــ) إذ قال: (اعتزلنا واصل، فسمي هو وأصحابه معتزلة)، بينما يرى البغدادي في (الفرق بين الفرق، ص٩٨) أنهم سموا (معتزلة) لاعتزالهم قول الأمة بأسرها حيث قرروا أن الفاسق مـــن أمـــة الإسلام في منـــزلة بين المنـــزلتين لا مؤمن ولا كافر، فلما سمع الحسن البصري من واصل بدعته هـــذه الـــتي خالف بها أقوال الفرق قبله طرده عن مجلسه فاعتزل عند سارية من سواري مسجد البصرة، فسموا من يومئذ معتزلة.

لمزيد من الاطلاع على آراء هذه الفرقة ينظر: الفرق بين الفرق، ص٩٣–١٩٠، التبصير في الـــدين، ص٦٣–٩٧، الملل والنحل، ص٤٣–٨٥.

(٢) ينظر: كتاب الانتصار، أبو الحسين الخياط، ص١٢٦–١٢٧.

(٣) ينظر: الملل والنحل، للشهرستاني، ٤٣/١. صبح الأعشى في صناعة الإنشا، للقلقشندي، ٢٥٥/١٣.

(٤) المختصر في أصول الدين، القاضي عبد الجبار، ص١٦٩.

(٥) القاضي عبد الجبار: هو عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار الهمذاني الأسد آبادي، ولد سنة (٣٢٠هـــ) علـــى الأرجح، وتوفي سنة (٤١٥هـــ)، كان شيخ المعتزلة في عصره، وولي القضاء بالري، له تصانيف عديدة منها: (تنـــزيه القرآن عن المطاعن) و(شرح الأصول الخمسة) و(طبقات المعتزلة). ينظر: تاريخ بغـــداد، ١٣/١١. الأنساب، ١٣٧/١. العبر، ١١٩/٣. سير أعلام النبلاء، ١٤٤/٧. طبقات السبكي، ٩٧/٥. لسان الميـــزان، ٣٨٦/٣.

أولها: إثبات حدث العالم.

والثاني: إثبات المحدث.

والثالث: بيان ما يستحقه من الصفات.

والرابع: العلم بما لا يجوز عليه من صفات المخلوقين.

والخامس: إثبات وحدانيته))(١).

وقد ردت المعتزلة كل شيء يتعارض مع وحدانية الله وأزليته، فأنكروا أن يكون لله صفات قديمة خارجة عن ذاته، فالله عالم بذاته، قادر بذاته، حي بذاته، لا بعلم وقدرة وحياة، فهي معان قديمة قائمة بذاته ، لأن هذه الصفات لو شاركته في القدم لشاركته في ألوهيته(٢).

يقول القاضي عبد الجبار: ((لو استحق هذه الصفات لمعان قديمة لوجب أن تكون مثلاً لله –تعالى– وهذا يوجب إذا كان العالم –تعالى– عالماً قادراً لذاته وجب أن تكون هذه المعاني أيضاً قادرة عالمة وذلك محال))(٣).

أما الصفات التي يثبتها المعتزلة لله، فهي: كونه تعالى –قادراً وعالماً وحياً وسميعاً بصيراً مدركاً وموجوداً وقديماً)(٤).

وفي الأصل الرابع، فهم يفصلون فيما ينبغي نفيه عن الله، والصفات التي نفوها عن الله هي: العجز، الفناء، الحواس، الجهل بالمرئيات، الجسمية، الرؤية، كون كلامه قديماً، كونه تعالى مريداً لذاته(٥).

يجدر بنا أن نشير هنا إلى نقطة مهمة وهي: اختلاف عبارات المعتزلة في كيفية اتصاف الله بالصفات الثابتة لله عندهم، قال النظام(٦): ((معنى قولي عالم إثبات ذاته ونفي الجهل

---

(١) المختصر في أصول الدين، القاضي عبد الجبار، ص١٧٢-١٧٣.

(٢) للمزيد ينظر: مقالات الإسلاميين، ص١٦٤-١٦٩.

(٣) شرح الأصول الخمسة، القاضي عبد الجبار، ص١٩٧.

(٤) ينظر: المختصر في أصول الدين، القاضي عبد الجبار، ص١٨٠-١٨١.

(٥) ينظر: المصدر نفسه، ص١٨٤-١٩٨.

(٦) النظام: هو إبراهيم بن سيار بن هاني المعروف بالنظام، لأنه كان ينظم الخرز في سوق البصرة، ولد سنة (١٨٥هـ) تبحر في علوم الفلسفة وانفرد بآراء خاصة، توفي سنة (٢٣١هـ)، قيل: له مصنفات كثيرة، ينظر: تاريخ بغداد، ٩٤/٦، سير أعلام النبلاء، ٥٤١/١٠، لسان الميزان، ٥٩/١، النجوم الزاهرة، ٢٣٤/٢.

عنه ومعنى قولي قادر إثبات ذاته ونفي العجز عنه... كذلك قولــه في ســائر صــفات الذات))[1].

وقال أبو الهذيل[2]: ((هو عالم بعلم هو هو، وقادر بقدرة هي هو، وهو حي بحياة هي هو، وكذلك قال في سمعه وبصره وقدمه وعزته...))[3].

وقال ضرار[4]: ((معنى أن الله عالم أنه ليس بجاهل، ومعنى أنه قادر أنه ليس بعــاجز، ومعنى أنه حي أنه ليس بميت))[5].

---

(١) مقالات الإسلاميين، ص١٦٦-١٦٧.

(٢) أبو الهذيل: هو محمد بن الهذيل بن عبد الله بن مكحول العبدي، المعروف بالعلاف، متكلم من شيوخ البصريين في الاعتزال، أخذ الاعتزال عن عثمان بن خالد الطويل، عن واصل بن عطاء، ولد في البصرة سنة (١٣١هـ)، وقيل: (١٣٤هـ)، وقيل: (١٣٥هـ)، وورد بغداد، ورد على المجوس والمشبهة والملحدين والسوفسطائية، توفي بسامراء سنة (٢٣٥هـ)، وقيل: (٢٢٦هـ)، وقيل: (٢٢٧هـ)، مــن تصــانيفه: كتــاب يعــرف بـ(ميلاس)، ينظر: الفهرست لابن النديم، ص٢٠٣، تاريخ بغداد، ٣/٣٣٦، معجم المؤلفين، ١٢/٩١.

(٣) مقالات الإسلاميين، ص١٦٥.

(٤) ضرار: هو ضرار بن عمر الغطفاني، قاضٍ من كبار المعتزلة، طمع برياستهم في بلده، فلم يــدركها مخــالفهم، فكفروه وطردوه، وصنف نحو ثلاثين كتاباً. بعضها في الرد عليهم وعلى الخوارج، لم تذكر المصــادر ســنة ولادته، توفي نحو سنة (١٩٠هـ)، ينظر: لسان الميزان، ٣/٢٤٨، ميزان الاعتدال، ٢/٣٢٨.

(٥) مقالات الإسلاميين، ص١٦٦.

منهج الأشـــاعرة

منهج الأشعرية[1] في الصفات قائم على تقسيم الصفات وتنويعها، يقول الجويني: (اعلم أن صفاته سبحانه؛ منها نفسية، ومنها معنوية)[2].

ثم يتحدث عن حقيقة الصفتين، فيقول: ((حقيقة صفة النفس، كل صفة إثبات لنفس، لازمة ما بقيت، غير معللة بعلل قائمة بالموصوف، والصفات المعنوية: هي الأحكام الثابتة للموصوف بها، معللة بعلل قائمة بالموصوف))[3].

والصفات التي يثبتها الأشاعرة لله –تعالى– سبع صفات هي:

كونه تعالى قادراً، عالماً، مريداً، حياً، سميعاً، بصيراً، متكلماً.

يقول الغزالي[4]: ((القطب الثاني في الصفات وفيه سبع دعاوى إذ ندعي أنه ســـبحانه قادر، عالم، حي، مريد، سميع، بصير، متكلم فهذه سبع صفات))[5].

---

(١) الأشعرية: نسبة إلى أبي الحسن الأشعري، علي بن إسماعيل (ت ٣٢٤هـ)، يقولون بإثبات الصفات السبع لأن العقل دل على إثباتها، ويؤلون بقية الصفات، وقالوا بأن كلام الله هو المعنى القائم وهو قائم بالذات، والإيمـــان هو التصديق بالقلب، والعمل والإقرار من فروع الإيمان لا من أصله. وقد رجع الإمام أبو الحسن الأشعري عن قوله في الأسماء والصفات ووافق أهل السنة في إثباتها، ينظر: الملل والنحل، ١/٩٥.

(٢) الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، للجويني، ص٥١.

(٣) الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، للجويني، ص٥١.

(٤) الغزالي: هو محمد بن محمد بن محمد بن أحمد الطوسي، الشافعي، المعروف بالغزالي، ولد بـ(الطابران) إحدى قصبتي طوس بخراسان سنة (٤٥٠هـ) وطلب الفقه ، ثم ارتحل إلى أبي نصر الاسماعيلي بجرجان، ثم إلى إمـــام الحرمين الجويني بنيسابور، فاشتغل عليه ولازمه ثم جلس للإقراء، وندب للتدريس بنظامية بغداد، ثم أقبل على العبادة والسياحة، توفي بـ(الطابران) سنة (٥٠٥هـ)، له مصنفات عديدة منها: (إحيـــاء علـــوم الـــدين) و(المستصفى) و(المنقذ من الضلال)، ينظر: وفيات الأعيان، ٤/٢١٦، البداية والنهايـــة: ١٢/١٧٣، النجـــوم الزاهرة، ٥/٢٠٣، شذرات الذهب: ٤/١٠.

(٥) الاقتصاد في الاعتقاد، ص٣٨. للتفاصيل ينظر: الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، للجويني، ص٧٧-١٣٤. أصول الدين، للرازي، ص٥٥-٦٩. الإنصاف، للباقلاني، ص٣١-٣٣. لمع الأدلة، للجويني، ص٩٤-٩٧.

وعن هذه الصفات تولدت سبع صفات أخرى، لأنهم - أي الأشاعرة- يرون أن الله تعالى- قادر لا بذاته وإنما بصفة قديمة قائمة به، فهو قادر بقدرة، وعالم بعلم، ومريد بإرادة، وحي بحياة، وسميع بسمع، وبصير ببصر، ومتكلم بكلام[1]، وبهذا يكون مجموع الصفات التي لها معنى حقيقي أربع عشرة صفة.

ثم يتحدث الأشاعرة عن ست صفات أخرى، وهي:

١- كونه - تعالى- موجوداً، وهذه الصفة تسمى بالصفة النفسية، إذ لم تضف معنى زائداً على النفس، بل مقصودها إثبات النفس فهي كما يقول الجويني: ((لازمة ما بقيت النفس غير معللة بعلل قائمة بالموصوف))[2].

٢- كونه تعالى - قديماً- بمعنى ليست لوجوده بداية، فمقصود هذه الصفة سلب الحدوث عنه -تعالى- لذلك تسمى هذه الصفة والصفات الآتية بالصفات السلبية إذ مقصودها سلب النقيض عن الله.

٣- كونه - تعالى- باقياً، أي لا يطرأ عليه العدم.

٤- كونه - تعالى- قائماً بنفسه، أي مستغن عن المحل والمخصص.

٥- كونه - تعالى- مخالفاً للحوادث، لا شيء يماثله لا في ذاته ولا في صفاته[3].

٦- كونه - تعالى- واحداً، أي لا شريك له ولا نظير[4].

---

(١) ينظر: قواعد العقائد، للغزالي، ص١٨٨.

(٢) الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، للجويني، ص٥١.

(٣) للتفاصيل ينظر: الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، للجويني، ص٥٢-٥٨. الاقتصاد في الاعتقاد، للغزالي، ص١٩-٣٠.

(٤) للتفاصيل ينظر: الإنصاف، للباقلاني، ص٣٠-٣١. أصول الدين، للرازي، ٧٩-٨٠. الإرشاد إلى قواطع الأدلة، للجويني، ٦٩-٧٦.

وبعد أن أثبت الأشاعرة الصفات، تحدثوا عن أحكام الصفات، وهذا المبحث في غالبه رد على المعتزلة في مبحث الصفات، وهي:

١- إن هذه الصفات ليست هي الذات، بل هي زائدة على الذات، كما أنها ليست غير الذات، يقول الغزالي: (إن الصفات السبعة التي دللنا عليها ليست هي الذات بل هي زائدة على الذات)[١].

ويقول أيضاً: ((فإن قيل: أفتقولون: إن صفات الله تعالى غير الله تعالى؟.

قلنا: هذا خطأ فإنا إذا قلنا الله تعالى فقد دللنا به على الذات مع الصفات لا على الذات بمجردها إذ أن اسم الله تعالى لا يصدق على ذات قد أخلوها عن صفات الإلهية))[٢].

٢- إن هذه الصفات قائمة بذاته، يقول الغزالي: ((ندعي أن هذه الصفات كلها قائمة بذاته لا يجوز أن يقوم شيء منها بغير ذاته، سواء كان في محل، أو لم يكن في محل))[٣].

٣- إن هذه الصفات قديمة، يقول الغزالي: ((إن هذه الصفات كلها قديمة فإنها إن كانت حادثة كان القديم سبحانه محلاً للحوادث، وهو محال))[٤].

٤- ((إن الأسامي المشتقة لله تعالى من الصفات السبعة صادقة عليه أزلاً وأبداً))[٥].

وفي مبحث ما يجوز في حق الله - تعالى-، يجوز له أن يفعل فلا يمتنع عليه فعل ولا يجب عليه[٦].

كذلك يجوز أن يرى الله، وقد وضع الجويني باباً خاصاً لمسألة رؤية الله تحت عنوان: (باب إثبات جواز الرؤية على الله -تعالى-)[٧].

أما ما يستحيل على الله، فهي إضافة إلى أضداد ما ثبت من الصفات، التحيز والتخصص بالجهات، والجسمية، والاتصاف بالحوادث[٨].

---

(١) الاقتصاد في الاعتقاد، للغزالي، ص٦٠.

(٢) نفس المصدر، ص٦٤.

(٣) نفس المصدر، ص٦٥.

(٤) نفس المصدر، ص٦٦.

(٥) نفس المصدر، ص٧٢.

(٦) للتفاصيل ينظر: الاقتصاد في الاعتقاد، للغزالي، ص٧٣-٩١.

(٧) للتفاصيل ينظر: الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، للجويني، ص١٥٧-١٧١، لمع الأدلة، للجويني، ص١١٥-١٢٠، الإنصاف، للباقلاني، ص١٥٦-١٧١.

(٨) للتفاصيل ينظر: الإرشاد في قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، للجويني، ص٥٨-٦٨، أصول الدين، الرازي، ص٤٦-٤٩.

المبحث الثاني
الصفة النفسية (الوجود)

توطئـــة

المراد بالصفة النفسية: (صفة ثبوتية وهي التي تدل على الذات دون معنى زائد، ككونها جوهراً أو موجوداً أو ذاتاً)[1].

والقول في الوجود يحتاج إلى بيان ثلاثة أمور:

الأول: معنى الوجـــود، والثانـــي: معنى وجوبـــه له ســـبحانه، والثالث: الدليل على وجوب وجود الله تعالى[2].

إن الإيمان بوجود خالق لهذا العالم أو إنكاره، قضية تترتب عليها عدة مسائل في الفكر والسلوك، فللموقف الذي يتخذه الإنسان من وجود الله سلباً كان أو إيجاباً، تأثير كبير في صياغة تصوره للعالم، ونهج الحياة التي يحياها بصورة عامة[3].

والإيمان بوجود الله -عز وجل- أساس مسائل العقيدة كلها، وعنه تتفرع بقية الأمور الاعتقادية التي يجب إنهاض العقل للتأمل والتفكير فيها، ومن ثم الإيمان بها.

ومن المحال أن يدرك الإنسان ماهية حقائق الكون الصغرى قبل إدراك أصـــلها الأول، فكان لزاماً إذاً، لكي يستطيع التعرف على الكون أن يعرف خالقه أولاً[4].

وبالرغم من أن مسألة وجود الله شغلت الفكر الإنساني، إلا أن المسلمين لم يشـــتغلوا بالبحث عن حقيقة الذات الإلهية، اعترافاً منهم بالعجز عن الوصول إليها، فكل ما يستطيع البشر أن يعرفه عن ذات الله هو الأعراض العامة كالوجود وككونه واحداً، أزلياً، لـــيس بجسم وغير ذلك، أو الإضافات ككونه خالقاً، رازقاً، ونحوهما.

---

(١) المواقف في علم الكلام، عضد الدين الإيجي، ص٩٦.

(٢) النظام الفريد بتحقيق جوهرة التوحيد، محمد محي الدين عبد الحميد، ص٦٩.

(٣) ينظر: دراسات في الفرق والعقائد المعاصرة، د. عرفان عبد الحميد، ص١٦٣.

(٤) ينظر: كبرى اليقينيات الكونية، د. محمد سعيد رمضان البوطي، ص٨١.

ولاشك أن العلم بهذه الصفات لا توجب العلم بحقيقة الذات، وهذا هو ما عليه جمهور المحققين من الفرق الإسلامية(١).

في الواقع أن الجزري لم يخالف جمهور المتكلمين، الذين ذهبوا إلى عدم وقوع العلم بحقيقة ذات الله تعالى، إذ يقول:

گوفت وگووی مەعرفەت چەندی مەلا پەیدابکی

گەوهەرا مەعرفەتێ نا گهتێ کەس ب خرەد(٢)

أي: أيها الملا [يقصد نفسه] كلما ذكرت من العبارات والأقوال في شرح معرفة الله تعالى، ومن البراهين في الاستدلال على إثبات إحاطتك بشيء من المعرفة، فإن ذلك لا يفيدك أبداً، ولا يصل أحد إلى جوهر المعرفة وحقيقتها بعقله المجرد ونظره القاصر(٣).

على الرغم من أن المتكلمين تحاشوا الكلام عن ذات الله تعالى، اعترافاً منهم بالعجز عن الوصول إلى حقيقته، إلا أنهم لم يروا بأساً في الكلام عن إثباته أو الاستدلال على وجوده، كما لم يروا بأساً في الكلام عن صفاته تعالى(٤).

وسيراً على نهج المتكلمين لم ير الجزري بأساً من الكلام عن إثبات الله والاستدلال على وجوده، كذلك تكلم عن صفاته، ولكن قبل أن نتكلم عن منهجه في هذه المسألة، نتحدث إلى مسلك القرآن الكريم في هذه المسألة وكذلك مسلك المتكلمين.

---

(١) ينظر: لوامع الأنوار البهية وسواطع الأسرار الأثرية شرح الدرة المضية في عقيدة الفرقة المرضية، السفاريني، ١١٣/١، الباقلاني وآراؤه الكلامية، د. محمد رمضان عبد الله، ص٣٩٦.

(٢) **ديوانا مەلایێ جزیری**، تحقيق، تحسين إبراهيم دوسكي، ص١١٠.

(٣) ينظر: العقد الجوهري، ٢٢٢/١.

(٤) ينظر: الباقلاني وآراؤه الكلامية، د. محمد رمضان عبد الله، ص٣٩٦.

مسلك القرآن الكريم الكريم في إثبات هذه الصفة

لم يول القرآن قضية الكلام في صفة وجود الله تعالى كثير اهتمام، وذلك للسببين الآتيين:

١- إن الإيمان بوجود خالق لهذا الكون قضية ضرورية، لا مساغ للعقل في إنكارها، فالإنسان بفطرته السليمة يشعر بوجوده تعالى، فالإقرار بوجود الخالق أمر فطري مغروز في الجبلة، وهو الأصل الذي نشأ عليه الإنسان، أما الانحراف والميل عن الخط السوي فأمر طارئ على الإنسانية، وذلك حين فساد الفطرة(١).

قال تعالى: ﴿**فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ**﴾(٢).

عليه فإن مقتضى العقل والمنطق السليم يفرض أن لهذا الكون خالقاً ومدبراً، لذلك لم يناقش القرآن هذه القضية، وتعامل معها كقضية مسلمة لا تحتاج إلى استدلال، ولا تحتمل الجدل والمماراة.

٢- إن البيئة التي نزل بها القرآن الكريم، كانت بيئة وثنية في الغالب، وكتابية في بعض القرى أو الأشخاص، والكتابيون لا ينكرون الخالق، وأما الوثنيون فمع عبادتهم للأوثان إلا أنهم كانوا يؤمنون بالخالق(٣).

قال تعالى: ﴿**وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ فَأَنَّا يُؤْفَكُونَ**﴾(٤).

وقال تعالى: ﴿**وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَهُمْ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ فَأَنَّى يُؤْفَكُونَ**﴾(٥).

---

(١) ينظر: إحياء علوم الدين، ١/١٨٢-١٨٣ قواعد العقائد، ص١٥٢، منهاج السنة النبوية، لابن تيمية، ٢/٢٧٠، إغاثة اللهفان من مصائد الشيطان، لابن القيم، ٢/١٥٧.

(٢) سورة الروم، الآية (٣٠).

(٣) ينظر: منهاج السنة النبوية، لابن تيمية، ص٢٧٠.

(٤) سورة العنكبوت، الآية (٦١).

(٥) سورة الزخرف، الآية (٨٧).

وإنما كان انحرافهم في العبادة، فيجعلون مع الله آلهة أخرى يعتقدون فيها النفع والضر.

قال تعالى: ﴿**أَلَا لِلَّهِ الدِّينُ الْخَالِصُ وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَى إِنَّ اللَّهَ يَحْكُمُ بَيْنَهُمْ فِي مَا هُمْ فِيهِ يَخْتَلِفُونَ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي مَنْ هُوَ كَاذِبٌ كَفَّارٌ**﴾(1).

ولهذا لم يحتج القرآن الكريم إلى فتح هذا الموضوع مع هؤلاء الناس.

ومع خلو القرآن الكريم من مناقشة صريحة لمنكري الخالق، إلا أنه لما كان القرآن آخر الكتب السماوية، كان لابد أن يشتمل على الحجج والبراهين القاطعة التي تقمع شبهة كل منحرف أو معاند في كل زمان ومكان، ومناقشتهم مناقشة منطقية، وتوجيه نظر الإنسان إلى التفكير في خلق الله تعالى وعنايته وتدبيره لشؤون الكون، ومن أدلة القرآن الكريم في إثبات وجود الله:

١- دليل الخلق:

يعرض القرآن الكريم هذا الدليل بأساليب مختلفة وطرق متعددة، وهو شامل لجميع مخلوقات الله، العظيم منها والحقير، وقد بين القرآن الكريم في تلك المخلوقات مظاهر قدرة الله وعظيم حكمته وواسع رحمته، كما أوضح فيها أن القادر على الخلق هو الرب، وهو المعبود، فقال تعالى: ﴿**يَاأَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمْ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ**﴾(2).

وقد تجلت آية الخلق والإبداع في:

أ- خلق السماء:

وقد تحدث القرآن الكريم عن خلق السماء، فبين أنها جرم خلقها الله تعالى وبناها ورفعها، وإنها محكمة في صنعها ليس فيها خلل ولا تصدع مرفوعة بأمر خالقها محفوظة بقدرته، وأنها آية من آيات الله الكبرى المعروضة على الأنظار المصاحبة للواقع المشهود

---

(١) سورة الزمر، الآية (٣).

(٢) سورة البقرة، الآية (٢١).

للنظر فيها بعين البصيرة، حتى يأخذ المخاطب منها الدليل على وجود خالقها ومتقن صنعها فيعبده وحده، قال تعالى: ﴿**أَفَلَمْ يَنْظُرُوا إِلَى السَّمَاءِ فَوْقَهُمْ كَيْفَ بَنَيْنَاهَا وَزَيَّنَّاهَا وَمَا لَهَا مِنْ فُرُوجٍ**﴾[1].

ب- خلق الأرض:

يكثر ذكر خلق الأرض في القرآن الكريم، فيه دعوة الناس إلى النظر إليها والتفكير في خلقها وفيما أودعه فيها من آيات وما بث فيها من خيرات، وتذكيرهم بما في هذا الخلق من دلائل القصد والحكمة، وبيان أنه هو الخالق لذلك كله، فقال تعالى: ﴿**خَلَقَ السَّمَاوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا وَأَلْقَى فِي الْأَرْضِ رَوَاسِيَ أَنْ تَمِيدَ بِكُمْ وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَأَنزَلْنَا مِنْ السَّمَاءِ مَاءً فَأَنْبَتْنَا فِيهَا مِنْ كُلِّ زَوْجٍ كَرِيمٍ، هَذَا خَلْقُ اللَّهِ فَأَرُونِي مَاذَا خَلَقَ الَّذِينَ مِنْ دُونِهِ بَلْ الظَّالِمُونَ فِي ضَلَالٍ مُبِينٍ**﴾[2].

فالآية تؤكد على أن الله هو القادر والرازق، فعبادة غيره ظلم واعتداء على حقه.

ج- خلق الإنسان:

خلق الإنسان من أعظم الآيات الدالة على وجود الله، وعلى عموم قدرته وعلمه، وقد دعا الله تعالى عباده إلى التفكر والنظر في مبدأ خلقهم وأطوار هذا الخلق ومراحله التي مروا بها إلى أن أصبحوا بشراً، قال تعالى: ﴿**فَلْيَنظُرْ الإِنسَانُ مِمَّ خُلِقَ**﴾[3].

---

(١) سورة ق، الآية (٦).

(٢) سورة لقمان، الآيتان (١٠-١١).

(٣) سورة الطارق، الآية (٥).

٢- دليل العنايـــة:

وفي هذا الدليل يوجه الله سبحانه وتعالى نظر الإنسان إلى أن هذه الموجـــودات الـــتي خلقها بإحكام وإتقان، إنما خلقها للعناية به ولأجله.

فتعاقب الليل والنهار، وتعاقب الحر والبرد، وتسخير الأرض للإنسان، كل هذه الأشياء لو نظر إليها الإنسان بعين البصيرة، يجد فيها العناية التامة به، ولو تأمل بفكره وعقله في بعض جزئيات هذا العالم المسخر له، كفاه ذلك دليلاً واضحاً على أن هذا العالم مخلـــوق لخالق حكيم قدير عليم قد قدر هذا العالم فأحسن تقديره، ونظمه فأتقن تنظيمه.

قال تعالى: ﴿**إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِـي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنزَلَ اللَّهُ مِنْ السَّمَاءِ مِنْ مَاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيَاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالأَرْضِ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ**﴾[١].

ففي الآية الكريمة دلالة على وجوب النظر والفكر والاعتبار بما يشاهد مـــن خلـــق، والاستدلال على الله تعالى[٢].

---

(١) سورة البقرة، الآية (١٦٤).

(٢) لمزيد من الاطلاع على مسلك القـــرآن في مسألة إثبـــات وجـــود الله ينظر: منهج القـــرآن في الدعـــوة إلى الإيمان، د. علي بن محمد ناصر، ص٤٦-١٠٠، إيماننا الحق بين النظر والدليل، إبراهيم النعمـــة، ص١٣-٣٠، العقيدة الإسلامية في القرآن الكريم ومناهج المتكلمين، د. محمد عياش الكبيسي، ص٧٩-٨٣.

مسـلك المتكلميـن

استدل المتكلمون[1] بأدلة عديدة في إثبات وجود الله، ومن أبرز هذه الأدلة:

١- دليل الحدوث: وهذا الدليل مبني على المقدمتين الآتيتين:

المقدمة الأولى: العالم حادث.

المقدمة الثانية: كل حادث لابد له من محدِث.

النتيجة: العالم لابد له من محدِث يحدثه.

ولكي تظهر صحة هذه النتيجة، يجب إقامة الدليل على صحة كـــل مـــن المقـــدمتين السابقتين

فالدليل على أن العالم حادث:

١- العالم متغير، وكل متغير حادث، فالعالم حادث.

٢- العالم مركب من جواهر[2] وأعراض[3]، وكل من الجواهر والأعراض متغير فالعـــالم متغير[4].

وهذا الدليل بهذه الخلاصة يعتبر دليل القرآن المسمى بـــ(دليل الخلق)، قال تعالى: (**أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُم الْخَالِقُونَ**)[5][6].

---

(١) المتكلمون: لقد بدأ إطلاق لفظ (المتكلمون) أو (أهل الكلام)، في الإسلام أيام المأمون في عهد العباسيين عندما ترجم كتب فلاسفة اليونان، فطالعها شيوخ المعتزلة، فخلطت مناهجها بمناهج الكلام وأفردتها فناً من فنـــون العلم وسمتها باسم الكلام، وإما لأن أظهر مسألة تكلموا فيها هي مسألة الكلام فسمي النوع باسمهـــا، وإمـــا لمقابلتهم الفلاسفة في تسميتهم فناً من فنون علمهم بالمنطق، والمنطق والكلام مترادفان، وتبع المعتزلة باقي الفرق من الخوارج والشيعة والرافضة والجهمية والقدرية وغيرهم في إدخال الكلام على مناهجهم فأطلق عليهم (أهل الكلام) أو (المتكلمون)، ينظر: صون المنطق والكلام، ١٣٦/١.

(٢) الجوهر: (ماهية إذا وجدت في الأعيان كانت لا في موضوع، وهو منحصر في خمسة هيولي وصورة وجســـم ونفس وعقل، والجوهر ينقسم إلى بسيط روحاني، كالعقول والنفوس المجردة، وإلى بسيط جسماني كالعناصر)، التعريفات، للجرجاني، ص٧٩.

(٣) العرض: (الموجود الذي يحتاج في وجوده إلى موضع أي محل يقوم به كاللون المحتاج في وجوده إلى جسم يحله ويقوم هو به)، التعريفات، للجرجاني، ص١٤٨، وقيل: (موجود قائم بمتحيز)، ينظر: المواقف في علم الكلام، للأيجي، ص٩٦.

(٤) ينظر: المواقف في علم الكلام، عضد الدين الأيجي، ص٢٦٦.

(٥) سورة الطور، الآية (٣٥).

(٦) العقيدة الإسلامية في القرآن الكريم ومناهج المتكلمين، د. محمد عياش الكبيسي، ص٨٤.

وقد اختلفت عبارات المتكلمين في إقامة الدليل على المقدمة الثانية.

يقول النَّظام من المعتزلة: ((وجدت الحر مضاداً للبرد، ووجدت الضدين لا يجتمعان في موضع واحد من ذات أنفسهما، فعلمت بوجودي لهما مجتمعين أن لهما جامعاً جمعهما وقاهراً قهرهما على خلاف شأنهما، وما جرى عليه القهر والمنع ضعيف، وضعفه ونفوذ تدبيره قاهره فيه دليل على حدوثه، وعلى أن محدثاً أحدثه ومخترعاً اخترعه))[١].

ويقول أبو الحسن الأشعري[٢]: ((من قصد إلى برية لم يجد فيها قصراً مبنياً فانتظر أن يتحول الطين إلى حالة الآجر وينتضد بعضه على بعض بغير صانع ولا بان كان جاهلاً، وإذا كان تحول النطفة علقة ثم مضغة ثم لحماً ودماً وعظماً أعظم في الأعجوبة كان أولى أن يدل على صانع صنع النطفة ونقلها من حال إلى حال))[٣].

ويقول ابن تيمية: ((أما ثبوت الموجود المحدث الفقير فيما نشاهده من كون بعض الموجودات يوجد بعد عدمه، ويعدم بعد وجوده من الحيوانات والنباتات، والمعدن وما بين السماء والأرض من السحاب والمطر والرعد والبرق.. فهذا كله فيه من حدوث موجود بعد عدمه، ومعدوم بعد وجوده، ما هو مشهود لبني آدم يرونه بأبصارهم، ثم إذا شهدوا ذلك فنقول: معلوم أن المحدثات لابد لها من محدث))[٤].

هذا تأكيد من ابن تيمية على أن دليل الحدوث هو دليل قرآني يسمى بـ(دليل الخلق)، وما إيراده لهذا الدليل مع أنه ليس من المتكلمين - إلا من هذا القبيل-.

---

(١) الانتصار، أبو الحسين الخياط، ص٤٠.

(٢) أبو الحسن الأشعري: هو أبو الحسن، علي بن اسماعيل بن إسحاق، من نسل الصحابي أبي موسى الأشعري، مؤسس مذهب الأشاعرة، كان من الأئمة المتكلمين المجتهدين، ولد في البصرة سنة (٢٦٠هـ)، وتلقى مذهب المعتزلة وتقدم فيهم، ثم رجع وجاهر بخلافهم، وتوفي ببغداد سنة (٣٢٤هـ)، قيل: بلغت مصنفاته ثلاثمائة كتاب، منها: (مقالات الإسلاميين) و(الإبانة عن أصول الديانة) و(اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع)، ينظر: تاريخ بغداد، ١١/ ٣٤٦، وفيات الأعيان، ٣/ ٢٨٤، البداية والنهاية، ١١/ ١٨٧، طبقات الشافعية، ١/ ١١٤.

(٣) اللمع، أبو الحسن الأشعري، ص١٨-١٩.

(٤) درء تعارض العقل والنقل، ابن تيمية، ٣/٢٦٥.

مسـلك الجزري في الاسـتدلال على وجود الله

سلك الجزري مسلك المتكلمين في الاعتماد على دليل الحدوث للاستدلال به علـى وجود الله، ولا يخرج عن مسلكهم في إثبات حدوث العالم بدليل أن العالم متغير، وكـل متغير حادث، فالعالم إذن حادث، ومن ثم الوصول منه إلى أن محدثه هـو الله تعـالى، إذ يقول:

(الله الله) كـو دعـومرێ خـوه تـو جـارەك نـەبهى

چ صەدا تێـت ژڤـێ گونبـەدێ دەوارێ حـودووث[1]

جاء كلامه هذا بأسلوب خطابي موجه مشعر بالعتاب، وكأنه يخاطب أحداً يريد شرح وبيان وجهة نظره له، فيقول له: إنني أعجب من حالتك كثيراً، لأنك في حياتك في هذه الدنيا لا تصغي ولو لمرة واحدة إصـغاء اعتبار وعظة إلى صـدى هذه القبة الحادثـة، قبة الفلك الـدوار، فهل تسـتيقظ من غفلتك هذه مرة في حياتك بتقلبات هذه الدنيـا ودوران هذا الفلك، فتصحو وتفهم أن هذه التغيـرات والتبـدلات تدل علـى موجـد لها[2].

في موضع آخر يطلب من مخاطبه أن يكون واعياً، متفتح الذهن، وأن يستدل بوجـود الفرع، أي الكائنات الموجودة في هذه الدنيا الفانية على وجود الأصـل أي الله سـبحانه وتعالى، فيقول:

توژ فەصلى هەرە ئەصـلى كـو دڤـێ دەيـرێ خـەراب

دانەبى مەركەبێ جەهلێ تو ل بن بـارێ حـودووث[3]

---

(١) **ديوانا مەلايێ جزيرى**، تحسين إبراهيم الدوسكي، ص٨١.

(٢) ينظر: العقد الجوهري في شرح ديوان الجزري، أحمد محمد الزفنكي، ٩١/١.

(٣) **ديوانا مەلايێ جزيرى**، تحسين إبراهيم الدوسكي، ص٩٢.

أي: يلزم عليك أن تستدل بوجود الفرع على وجود الأصل، أي بوجود هذه الكائنات في هذا العالم على وجود الصانع القدير الذي هو أصل وجودها، وهو الموجد الحقيقي، لئلا تبقى مركباً للجهل حال كونك تحت حمل الحدوث وتبقى مربوطاً ومتعلقاً بمشاهدة الحادثات، لا تتعداها إلى مشاهدة صانعها وخالقها القدير[1].

وكأنه يريد أن يقول: إن لم تكن من الذين يفكرون في عظيم الإبداع والعناية الإلهية فيما خلق، نظرة اعتبار بما تشاهده من الخلق، ومن ثم الاستدلال على الله، فحينذاك تكون مركب الجهل، لذا إياك أن تكون هذا.

يعود الجزري ثانية ليطلب من مخاطبه الخروج من بحر الأوهام والخيالات والشك إلى ساحل اليقين والحقيقة، لإدراك ما تدل عليه هذه الكائنات الحادثة فيقول:

تـوژ بـەر پـەردەيێ وەهمـێ وەرە دەر دابهـی

چ نەواتێت ب سەد نەغمە ژ ئەوتارێ حودووث[2]

أي: مزق حجب الشك والوهم وأخرج من ورائها واسلك سبيل اليقين والحقيقة للوصول إلى درجة تدرك فيها كيف تغني أوتار الحدوث ويرتفع صداها بمائة نوع من الألحان، ولتدرك ما تدل عليه هذه الكائنات الحادثة بهذا الشكل[3].

عبر الجزري عن المقدمة الأولى من دليل الحدوث، وهي: العالم حادث، لأنه متغير، وكل متغير حادث، فالعالم حادث.

---

(١) ينظر: العقد الجوهري، ١/١٦٧.

(٢) **ديوانا مەلايێ جزيرى**، تحسين إبراهيم، ص٩١.

(٣) ينظر: العقد الجوهري، للزفنكي، ١/١٦٣.

ومن ثم يأتي إلى المقدمة الثانية من الدليل، وهي: كل حادث لابد له من محدث فيقول:

فاعلـــەك لازمـــە دا فعـــل وئـــەثـــــەر پەيـــدابيت

گەرتو حەدداد نەبن كـوورەيێ حـەدداد دێ چ كـت؟[1]

أي: إن كل فعل وأثر إذا أريد إيجاده لابد من فاعل مؤثر يوجده، فالأسباب وحـــدها بمجردها لا تكفي، فإن لم يكن هناك حداد، فما الذي يمكن أن يعملـــه كـــور الحـــداد بمجرده؟[2]

بالتأكيد ليس في وسع كور الحداد عمل شيء بدون وجود الحداد، فكيف إذن بالعالم، فلابد أن يكون له محدث أحدثه.

والدليل على أن كل حادث لابد له من محدث، هو أنه لو حدث حادث بلا محـــدث، للزم أن يترجح وجوده على عدمه بلا مرجح، وهو مستحيل[3].

يستنتج مما تقدم أن الجزري لم يخالف المتكلمين في هذه المسألة، من حيث الاستدلال على وجود الله بدليل الحدوث.

وكذلك استدل الجزري على وجود الله بدليل العناية والاختراع الذي استحدثه ابـــن رشد[4]، واعتبره طريقة يمكن للخواص والعوام معاً الاستدلال بها على وجـــود الله، بعـــد انتقاده لدليلي الحدوث والجواز اللذين يعتبران من أشهر أدلة المتكلمين بصورة عامة، بحجة أن إثبات وجود الله بهذه الطريقة معتاصة[5] تذهب على كثير من أهل الرياضة في صناعة

---

(١) **ديوانا مەلايێ جزيرى**، تحسين إبراهيم، ص٨١.

(٢) ينظر: العقد الجوهري، للزفنكي، ١/١٣١.

(٣) ينظر: أصول الدين، لعبد القاهر بن طاهر البغدادي، ص٦٩. المواقف في علم الكلام، للأيجي، ص٧٧.

(٤) ابن رشد: هو محمد بن أحمد بن محمد بن رشد الفيلسوف، من أهل قرطبة، ولد سنة (٥٢٠هـــ) عنى بكـــلام أرسطو وترجمه إلى العربية وزاد عليه زيادات كثيرة، وتفقه وسمع الحديث وأتقن الطب وأقبل علـــى الكـــلام والفلسفة. صنف نحو خمسين كتاباً منها: (التحصيل) و(الحيوان) و(تهافت التهافت). توفي سنة (٥٩٥هـــ). ينظر: سير أعلام النبلاء، ١٩/٥٠. العبر، ٣/١١١-١١٢. شذرات الذهب، ٤/٣٢٠.

(٥) معتاصة: العوص: ضد الإمكان واليسر، شيء أعوص وعويص وكلام عويص الأمر يعتاص فهـــو معتـــاص إذا التاث عليه أمر فلم يهتد لجهة الصواب فيه. والمعتاص: كل متشدد عليك فيما تريده. واعتاص عليـــه الأمـــر: التوى، ينظر: لسان العرب، ٧/٥٩.

الجدل فضلاً عن الجمهور، وهي فضلاً عن ذلك طريقة غير برهانية ولا مفضية بيقين إلى وجود الباري سبحانه، وليست هي من الطرق الشرعية التي نبه الله عليها ودعا الناس إلى الإيمان بها.

أما الدليل الذي استحدثه، فإنه يظهر في العناية بالإنسان وخلق جميع الموجودات من أجله، ويبنى على أصلين:

١- إن جميع الموجودات موافقة لوجود الإنسان، الليل والنهار والشمس والقمر والفصول الأربعة والأرض والحيوان والنبات... الخ.

٢- إن هذه الموافقة هي ضرورة من قبل فاعل قاصد لذلك مريد، إذ لا يمكن أن تكون هذه الموافقة بالاتفاق[(١)].

استدل الجزري بهذا الدليل على إثبات وجود الله، من خلال الإشارة إلى النظام الدقيق والعجيب الذي يسود هذا الكون، وأساسه القوانين والسنن التي لا تتغير ولا تتبدل، فيقول:

ئەللاهـ ئەللاهـ چەرخ ودۆلابێ بنێ

نوقطه قەط ناكت ددەورانێ غەلەط[(٢)]

أي: يا لله العجب من هذا الكون البديع الذي خلق على هذا المنوال العجيب الغريب، فإن فلك هذه الدنيا ودولاب دورانه لا يخطئ في حركة سيره أبداً، بل إن هذا السير في دوران هذا الفلك يجري على منوال واحد ويدور على طرز مستقيم لا عوج فيه[(٣)].

فعلى سبيل المثال لو زادت سرعة دوران الأرض حول نفسها عن ألف ميل في الساعة، أو قلّتْ بأن كانت مثلاً: (١٠٠) ميل في الساعة لأصبح طول النهار (١٢٠) ساعة

---

(١) ينظر: دراسات في الفرق والعقائد الإسلامية، د. عرفان عبد الحميد، ص١٧٨-١٨٢، نقلاً عن: مناهج الأدلة في عقائد الملة، لابن رشد، د. محمود قاسم، ط٣١، ١٩٦٩، ص١٥١-١٥٥.

(٢) **ديوانا مەلايێ جزيرى**، تحسين إبراهيم الدوسكي، ص١٥٥.

(٣) ينظر: العقد الجوهري، ١/٣٣٠.

واحترقت الزروع في لهيب النهار وذوت في زمهرير الليل ولاختل ميزان العمل في النهار والراحة والنوم في الليل، ولكن هذه السرعة ثابتة لم يطرأ عليها تبديل منذ ملايين السنين[1].

وقد أشار القرآن الكريم إلى هذه المسألة في آيات عديدة، منها قوله تعالى: (**وَآيَةٌ لَهُم اللَّيْلُ نَسْلَخُ مِنْهُ النَّهَارَ فَإِذَا هُمْ مُظْلِمُونَ، وَالشَّمْسُ تَجْرِي لِمُسْتَقَرٍّ لَهَا ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ، وَالْقَمَرَ قَدَّرْنَاهُ مَنَازِلَ حَتَّى عَادَ كَالْعُرْجُونِ [2] الْقَدِيمِ، لا الشَّمْسُ يَنْبَغِي لَهَا أَنْ تُدْرِكَ الْقَمَرَ وَلا اللَّيْلُ سَابِقُ النَّهَارِ وَكُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ**)[3].

وقوله تعالى: (**قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ جَعَلَ اللَّهُ عَلَيْكُم اللَّيْلَ سَرْمَدًا[4] إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ مَنْ إِلَهٌ غَيْرُ اللَّهِ يَأْتِيكُمْ بِضِيَاءٍ أَفَلا تَسْمَعُونَ، قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ جَعَلَ اللَّهُ عَلَيْكُم النَّهَارَ سَرْمَدًا إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ مَنْ إِلَهٌ غَيْرُ اللَّهِ يَأْتِيكُمْ بِلَيْلٍ تَسْكُنُونَ فِيهِ أَفَلا تُبْصِرُونَ**)[5].

إذاً هذا الترتيب العجيب، وهذا النظام الدقيق الموجود في العالم لا يمكن أن ينبعث من نفسه، بل لابد أن يكون من خارجه، لأن الترتيب بين أمور متجانسة لا يكون إلا بمرتب ومنظم، وهذا المرتب والمنظم إنما هو سبحانه وتعالى الذي أوجد كل شيء بقدرته ورتبه حسب مشيئته)[6].

وبعد أن ذكر الجزري دليل العناية والاختراع من خلال الإشارة إلى النظام العجيب والدقيق الذي يسود هذا الكون والذي لا يتغير، يرد على القائلين بأن العالم –بهذا النظام

---

(١) ينظر: قصة الإيمان، نديم الجسر، ص٣٢٠.

(٢) العرجون: عرجن، أي ألفافه من أغصانه، ويراد به في الآية ـــ والله أعلم ـــ العذق الذي فيه الشماريخ، وقد تقادم حتى يبس وتقوس، ينظر: مفردات ألفاظ القرآن للراغب الأصبهاني، ص ٥٥٨ ، وتفسير غريب القرآن لابن الملقن، ص ٣٢٤.

(٣) سورة يس، الآيات (٣٧-٤٠).

(٤) سرمداً: السرمد دوام الزمن من ليل ونهار، والسرمد: الدائم الذي لا ينقطع. ينظر: لسان العرب، ٢١٢/٢.

(٥) سورة القصص، الآيتان (٧١-٧٢).

(٦) ينظر: الباقلاني وآراؤه الكلامية، د. محمد رمضان عبد الله، ص٤١٣-٤١٤.

والترتيب- قد خلق مصادفة، وإن الصدفة هي التي أوجدت العالم ودبرت ما في الكون على هذا الشكل، فيقول:

هوون ببين مه ششاطەيێ خەف دانییە
هەمقران كر خال ونيشانێ غەلەط[1]

أي: أيها المتفرجون على محاسن وجه الحبيبة: لا تظنوا أن الماشطة التي مشطت شعر أصداغ الحبيبة وزينت محاسنها قد رتبت هذه الزينة بصورة مرتجلة بلا تأمل ولا روية، وقارنت بين خال وجه الحبيبة وشاماته غلطاً عن غير قصد، (والمراد) لا تظنوا أن ترتيب هذا العالم البديع قد جرى صدفة، بل إنه قد رتب بيد قدرة بالغة وحكمة حكيمة من قادر حكيم[2].

ويرد أيضاً على علماء الطبيعة من الدهريين الذين ينكرون الصانع القدير، القائلين بأن دوران الأفلاك لا مدبر له، وهي تدور بطبيعتها بدون خالق مدبر، فيقول:

بێ نوقطە نەهن دائرە ئحسان كەمەلا
دە ووار چ كت دائرە يا تەكوينێ![3]

إن كل دائرة من الدوائر لابد أن تكون لها نقطة تدور حوله وترتكز عليه، فلا توجد دائرة بدون ذلك، فأحسن يا ملا [يقصد نفسه]، وصحح أفكارك ولتكن قياساتك مبنية على مقدمات ثابتة، ولا تظن أن دوران الأفلاك لا مدبر له وهي تدور بطبيعتها بدون

---

(١) **ديوانا مەلايێ جزيرى، ص١٥٦.**

(٢) ينظر: العقد الجوهري، ١/ ٣٣١.

(٣) **ديوانا مەلايێ جزيرى، ص٣٢٤.**

خالق مدبر، لأن الفلك الدوار ماذا يعمل وحده؟ وأي تأثير له بمجرده في دائرة تكـــوين الكائنات، إن لم يكن هناك موجد حقيقي وإله قدير هو الله؟![1].

يستنتج مما تقدم أن الجزري قد سلك مسلك الأشاعرة، حيث أن العالم عندهم محدث، وأن الله تعالى قد خلقه من العدم.

يقول عبد القاهر البغدادي[2]: ((إن الصانع خلق الأجسام والأعراض ابتـــداءً لا مـــن شيء))[3].

كما أن صلة الله بالعالم مستمرة غير منقطعة، وإن العناية الإلهية ظلت ترعى هذا العالم بحفظه من الفناء.

يقول ابن حزم[4]: ((فإذا كان الله قد خلق الأشياء حين مبتدئها، فإن خلقه لها قائم في كل موجود، ما دام ذلك الموجود موجوداً))[5].

وإن جميع الممكنات مستندة إلى الله تعالى مباشرة ابتداءً بلا واسطة، لأنه هو الفاعـــل المؤثر وحده، وكل ما يحدث ويتحدد في الكون إنما يتم بقدرة الله المباشرة، فقدرته مطلقة

---

(١) ينظر: العقد الجوهري، ٢/٧٦٥. المواقف في علم الكلام، للأيجي، ص١٦٠.

(٢) عبد القاهر البغدادي: هو أبو منصور، عبد القاهر بن طاهر بن محمد بن عبد الله التميمي الأســفراييني، عــالم متفنن من أئمة الأصول، ولد ونشأ في بغداد، ورحل إلى خراسان، فاستقر في نيسابور وفارقها على أثر فتنــة التركمان، لم تذكر المصادر سنة ولادته، أما وفاته فقد توفي سنة (٤٢٩هـ) في أسفرائين، مــن مصــنفاته: (أصول الدين) و(فضائح القدرية) و(الفرق بين الفرق). ينظر: وفيات الأعيان، ٣/٢٠٣، فــوات الوفيــات، ٢/٢٧٠، مرآة الجنان، ٣/ ٤٠، طبقات السبكي، ٥/ ١٣٦.

(٣) أصول الدين، عبد القاهر البغدادي، ص٧٠. وللتفاصيل ينظر: الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقــاد، الجويني، ص٣٩-٤٢. أصول الدين، للرازي، ص٤١-٤٤. الإنصاف، للباقلاني، ص١٥-١٦.

(٤) ابن حزم: هو أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم، عالم بالأندلس في عصره، وأحد أئمة الإسلام، كــان في الأندلس خلق كثير ينتسبون إلى مذهبه، يقال لهم (الحزمية)، ولد بقرطبة سنة (٣٨٤هـــ) وانصــرف إلى العلم والتأليف، له نحو (٤٠٠) مجلد، من أشهر مصنفاته: (الفصل في الملل والأهواء والنحل) و(المحلى) و(طوق الحمامة)، ينظر: وفيات الأعيان، ٣/٣٢٥، سير أعلام النبلاء، ١٨/١٨٤، البداية والنهاية، ١٢/٩١، تــذكرة الحفاظ، ٣/ ٣٢١.

(٥) الفصل في الملل والأهواء والنحل، لابن حزم، ٥/ ٣٣.

في الطبيعة، وليس لأية ظاهرة طبيعية تأثير حقيقي في الأحداث الكونية، وكل شيء بموجب تسخير الله إياه.

يقول الغزالي متحدثاً عن العلوم الطبيعية: ((وأصل جملتها أن يعلم أن الطبيعة مسخرة لله تعالى لا تعمل بنفسها، بل هي مستعملة من جهة فاطرها، والشمس والقمر والنجوم والطبائع، مسخرات بأمره لا فعل لشيء فيها بذاته))[١].

بناءً على ذلك نستطيع القول: إن الجزري من الذين رفضوا القول بالمصادفة، بل رد عليهم، واعترف بوجود نظام في الكون أوجده الله تعالى، وإن كل ما يحدث في الكون بقدرة الله.

---

(١) المنقذ من الضلال، للغزالي، ص٥٤٥.

المبحث الثالث

الصفات السلبية

توطئة

الصفات السلبية: هي كل صفة مدلولها عدم أمر لا يليق به سبحانه[1].

أي دلت على سلب ما لا يليق بالله تعالى، وتسلب عن الأذهان أضدادها، كالقدم يدل على سلب العدم ، وهذه الصفات غير منحصرة على الصحيح، إلا أن مهماتها خمس، وهي: القدم، البقاء، المخالفة للحوادث، القيام بالنفس، الوحدانية[2].

وليس المراد بكونها سلبية، أنها مسلوبة عن الله ومنفية عنه، وإلا لزم أن يثبت له الحدوث وطرد العدم، ومماثلة الحوادث، بل المراد بكونها سلبية: أن كل واحدة سلبت (نفت) أمراً لا يليق به عز وجل، فالقدم سلب لأولية الوجود، والبقاء سلب لآخرية الوجود... وهكذا[3].

اتفق المسلمون جميعاً على تنزيه الباري عز وجل عن اتصافه بالنواقص وما لا يليق بجلال ذاته، إلا أنهم اختلفوا في كيفية إثبات الصفات السلبية لله تعالى.

فالسلف منهجهم الإجمال، وهو منهج القرآن الكريم، حيث يأتي الإثبات في كتاب الله مفصلاً، والنفي مجملاً[4].

أما أهل الكلام فمنهجهم النفي المفصل، أي تفصيل القول فيما ينبغي نفيه عن الله.

قالت المعتزلة: (ليس بجسم، ولا شبح، ولا جثة، ولا صورة، ولا لحم، ولا دم، ولا شخص، ولا جوهر، ولا عرض، ولا بذي لون، ولا طعم، ولا رائحة، ولا مجسة، ولا بذي حرارة... ولا يتحرك، ولا يسكن، ولا يتبعض.. وليس بذي يمين، ولا شمال، وأمام،

---

(١) إتحاف المريد، بجوهرة التوحيد، للشيخ عبد السلام اللقاني، ص٧٠.

(٢) ينظر: عون المريد بشرح جوهرة التوحيد، عبد الكريم تتان ومحمد أديب الكيلاني، ٢٨٣/١.

(٣) ينظر: أصول الدين الإسلامي، ص١١٧.

(٤) شرح العقيدة الطحاوية، ٩٦/١. وللتفاصيل ينظر: فتاوى ابن تيمية، ٣/٣، الرسالة التدمرية، ص٤.

وخلف، وفوق وتحت.. ولا يوصف بشيء من صفات الخلق الدالة على حدوثهم.. وليس بمحدد، ولا والد ولا مولود.. لا تدركه الحواس)[1].

والأشاعرة أيضاً قد فصلوا القول في هذه الصفات، والسمة المميزة لمنهج الأشاعرة في هذه الصفات، هي الرد على بعض الفرق من الذين ذهبوا إلى تشبيه الله بالحوادث، وتجسيمه[2].

فهذه الجملة الكثيرة من السلوب: ليس كذا، ليس بكذا، مخالف لمنهج القرآن الكريم، حيث أن منهج القرآن كما ذكرنا سابقاً هو الإجمال في النفي، وأكثر النفي المذكور ليس متلقياً عن الكتاب والسنة، فإن الله تعالى قال: **(لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ)**[3].

ففي هذا الإثبات ما يقرر معنى النفي، ففهم أن المراد انفراده سبحانه بصفات الكمال، فهو سبحانه وتعالى موصوف بما وصف به نفسه، ووصفه به رسله، ليس كمثله شيء من صفاته، ولا في أسمائه، ولا في أفعاله، مما أخبرنا به من صفاته[4].

أما مسلك الجزري في الصفات السلبية، فإنه قد سلك مسلك المتكلمين، على أنه يلاحظ هنا أنه قد اقتصر على ذكر بعضها، ونحن نجري على ما جرى عليه، ونفصل الكلام - بإذن الله - على النحو الآتي:

---

(١) مقالات الإسلاميين، ص١٥٥-١٥٦.

(٢) للاطلاع على منهج الأشاعرة في المسألة يراجع: الإرشاد إلى قواطع الأدلة، ص٥٨-٦٨، لمع الأدلة، الجويني، ص١٠٧-١٠٩، أصول الدين، للبغدادي، ص٧١-٨٢، قواعد العقائد، للغزالي، ص١٥٨-١٦٥.

(٣) سورة الشورى، الآية (١١).

(٤) ينظر: شرح العقيدة الطحاوية، ١/ ٧١.

القـــدم

القدم لغة: العتيق مصدر القديم. والقدم: نقيض الحدوث[1].

والقدم: صفة، تطلق على الله تعالى، يراد بها (القدم الذاتي) ومدلولها عدمي وهو عبارة عن عدم افتتاح الوجود ذاتاً وصفات، أو عدم أولية الوجود، بمعنى دوام الذات والصفات من الأزل[2] إلى الأبد[3].

فالقدم في حق الله تعالى: بمعنى الأزلية، التي هي كون وجوده غير مستفتح، فليس معناه تطاول الزمن.

أما عند إطلاق القدم على المخلوقات، فيراد به القدم الزمني، أي: الذي ينشئه طـــول المدة، إذ القديم من المخلوقات ما توالت على وجوده الأزمنة[4].

وقد اشتهر وصف الله تعالى بالقديم، على المعنى اللائق بـــه تعـــالى، وإن لم يـــرد في التنـــزيل، ولا في السنة ذكر القديم في وصف الله تعالى والمتكلمون يصفونه به[5].

وقد أنكر ذلك كثير من السلف والخلف، وجاء الشرع باسمه (الأول) وهو أحسن من (القديم) لأنه يشعر بأن ما بعده آيل إليه وتابع له، بخلاف القديم[6].

---

(١) لسان العرب، ١٢/٤٦٥.

(٢) الأزل: القدم، ومنه: هذا الشيء أزلي أي قديم، ينظر: لسان العرب، ١١/١٤.

(٣) الأبد: الدائم، والتأبيد: التخليد، ينظر: لسان العرب، ٣/٦٨.

(٤) ينظر: عون المريد لشرح جوهرة التوحيد، ١/ ٢٨٣، الاقتصاد في الاعتقاد، للغزالي، ص١٩.

(٥) ينظر: الإنصاف، للباقلاني، ص٢٩، أصول الدين، للبغدادي، ص٧١، لمع الأدلة، للجويني، ص٩٣.

(٦) ينظر: شرح الطحاوية في العقيدة السلفية، صدر الدين علي بن علي بن محمد بن أبي العز الحنفي، ص٥٢.

والأدلة النقلية على قدمه تعالى:

١- قوله تعالى: ﴿**هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ**﴾(١).

٢- قول الرسول صلى الله عليه وسلم: (**... اللهم أنت الأول فليس قبلك شيء، وأنت الآخر فليس بعدك شيء، وأنت الظاهر فليس فوقك شيء، وأنت الباطن فليس دونك شيء...**)(٢).

أما الدليل العقلي على قدمه، فهو: أنه لو لم يكن قديماً لكان محدثاً، ولو كان محدثاً لاحتاج إلى محدث أحدثه، لأن غيره من الحوادث إنما احتاجت إلى محدث لأنها محدثة، ولو كان ذلك كذلك لاحتاج كل محدث إلى محدث آخر وهكذا.

فأما أن يتسلسل(٣) إلى غير نهاية، والتسلسل إلى غير نهاية محال عند جميع العقلاء.

وإما أن يدور(٤)، وذلك بأن يستمر وجود المحدثين حتى تنتهي إلى آخر محدث، قد أحدثه الحادث الأول فيكون الأول حادثاً ومحدثاً بوقت واحد فيكون وجوده متوقفاً على نفسه(٥).

---

(١) سورة الحديد، الآية (٣).

(٢) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب: الذكر والدعاء، باب ما يقول عند النوم وأخذ المضجع، الحديث رقم (٢٧١٣)، ص (١١٤٧)، من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

(٣) التسلسل: هو ترتيب أمور غير متناهية، وأقسامه أربعة، لأنه لا يخفى، إما أن يكون في الآحاد المجتمعة في الوجود، أو لم يكن فيها، كالتسلسل في الحوادث، والأول: إما أن يكون فيها ترتيب أولاً، والثاني: كالتسلسل في النفوس الناطقة، والأول إما أن يكون ذلك الترتيب طبيعياً كالتسلسل في العلل والمعلولات، والصفات والموصوفات، أو وضعياً كالتسلسل في الأجسام، والمستحيل عند الحكيم الأخيران دون الأولين. التعريفات، للجرجاني، ص٥٧.

(٤) الدور: هو توقف الشيء على ما يتوقف عليه، ويسمى الدور المصرح كما يتوقف أ على ب وبالعكس، أو بمراتب، ويسمى الدور المضمر كما يتوقف أ على ب وب على جـ و جـ على أ. ينظر: كتاب التعريفات، للجرجاني، ص١٠٥.

(٥) ينظر: أصول الدين، للبغدادي، ص٧٢. الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، للجويني، ص٥٣. الإنصاف، للباقلاني، ص٢٩. الاقتصاد في الاعتقاد، للغزالي، ص١٩.

أثبت الجزري صفة القدم لله دون التصريح بكلمة (القديم) إذ يقول:

ذاتەك موقەددەس بوو ووجـوود جووشش نەدابوو بەحرێ جـوود

وەصـفێ ئضـــافـات وقويــوود يـــەك ژێ تەجـــەللايێ نـــەدا[1]

إن الذات المقدسة وجدت قبل أن يغلي ويفور ويتحرك بحر الجود، ولم تكن تجلت وظهرت للعيان أوصاف الأشياء وإضافاتها وقيودها ولو واحدة فقط[2].

هذا البيت الذي أثبت فيه الجزري صفة القدم لله تضمن أيضاً موقفه من الأجسام، إذ يؤكد على أن الأجسام حادثة، ويأتي هذا البيت رداً على بعض الفرق القائلة بأن الأجسام قديمة، وهذه الفرق هي:

الدهرية[3]، وأصحاب الهيولي[4]، والثنوية[5]، وأهل الطبايع[6] (الطبايعيون).

---

(١) **ديوانا مەلايێ جزيرى، ص٤٣.**

(٢) ينظر: العقد الجوهري، ٢/ ٨٤٧.

(٣) الدهرية: هم الذين ينكرون الربوبية، ويحيلون الأمر والنهي والرسالة من الله تعالى ويقولون: هذا مستحيل في العقول، ويقولون بقدم العالم وينكرون الثواب والعقاب، ولا يفرقون بين الحلال والحرام، وينفون أن يكون في العالم دليل يدل على صانع ومصنوع، وخالق ومخلوق، وينسبون النوازل التي تنـزل بهم إلى الدهر، وينكرون المعاد والجزاء والحساب، ينظر: الفصل في الملل والنحل، لابن حزم، ١/٤٧، الملل والنحل، للشهرستاني، ٢/ ٦١، اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، ص١٤٥.

(٤) أصحاب الهيولي ـــ والهيولي: كلمة يونانية الأصل ويراد بها المادة الأولى ـــ يقولون بقدم أصل العالم ويقرون بحدوث الأعراض، وهي كل ما يقبل الصورة، وقد رد أرسطو أصل الأشياء إلى مبدأين الصورة، والهيولي، فكل شيء هو جزء من المادة الأولية اكتسب صفات معينة حددت طبيعته ووظيفته وهي صورته. والهيولي لا تكون أبداً بغير صورة إلا في التحليل العقلي، والهيولي مستعدة أن تكون أي شيء حسب الصورة التي تحل فيها، ينظر: التعريفات للجرجاني، ص١٧٤، التبصير في الدين، ص١٥٠-١٥١، الموسوعة العربية الميسرة، ص١٩٣٣.

(٥) الثنوية: هؤلاء هم أصحاب الاثنين الأزليين، يزعمون أن النور والظلمة أزليان قديمان بخلاف المجوس، فإنهم قالوا بحدوث الظلام وذكروا سبب حدوثه. وهؤلاء قالوا بتساويهما في القدم، واختلافهما في الجوهر والطبع والفعل والحيز والمكان والأجناس والأبدان والأرواح، وسموا ثنوية لقولهم باثنين أزليين. ينظر: الملل والنحل، ١/ ٢٤٤. اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، ص١٣٨.

(٦) أهل الطبايع (الطبايعيون): هم فريق من الفلاسفة القدامى، قالوا: إن الطبايع الأربع قديمة، وهي الأرض [التراب]، والماء، والنار، والهواء، وزاد على هؤلاء قوم منهم فقالوا: هذه الأربعة قديمة، والأفلاك والكواكب أيضاً قديمة، وزاد قوم منهم طبيعة خامسة زعموا أنها قديمة، ينظر: التبصير في الدين، ص١٤٩-١٥٠.

البقـــاء

البقاء لغة: ضد الفناء.

بقي: في أسماء الله الحسنى الباقي: هو الذي لا ينتهي تقدير وجوده في الاســتقبال إلى أخر ينتهي إليه، ويعبر عنه بأنه أبدي الوجود(١).

والمــراد بالبقاء في حق الله تعالــى عــدم الآخريــة للوجــود، أو عــدم اختتــام الوجود، وعدم لحوق العدم لوجوده(٢).

ومن الأدلة النقلية على بقائه تعالى:

١- قوله تعالى: (**وَلا تَدْعُ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ لا إِلَهَ إِلا هُوَ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلا وَجْهَهُ لَهُ الْحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ**)(٣).

٢- وقوله تعالى: (كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ، وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلالِ وَالإِكْرَامِ)(٤).

أما الأدلة العقلية على بقائه تعالى، فهي:

١- لو لم يكن الله تعالى باقياً، لكان فانياً، ولو كان فانياً، لكان حادثاً، ولو كان حادثــاً لاحتاج إلى محدث، ومحدثه يحتاج إلى محدث،...وهكذا فيلزم الــدور أو التسلســل، وكلاهما باطل، فثبت بقائه تعالى.

٢- لو جاز عليه تعالى العدم لاستحال عليه القدم، وهو باطل لثبوت قدمه تعالى، وما ثبت قدمه استحال عدمه(٥).

---

(١) لسان العرب، ٧٩/١٤.

(٢) ينظر: إتحاف المريد، ص٧٧. عون المريد، ٢٩٢/١.

(٣) سورة القصص، الآية (٨٨).

(٤) سورة الرحمن، الآيتان (٢٦، ٢٧).

(٥) ينظر : الانصاف، للباقلاني، ص٣٣، الاقتصاد في الاعتقاد، للغزالي، ص١٩، المواقف، للايجي، ص٢٧٦، الفقه الاكبر، للشافعي، بشرح محمد ياسين عبدالله، ص٥٨.

أثبت الجزري صفة البقاء لله تعالى، بالبيت الذي أثبت فيه صفة القدم، وقــد مــر في حديثنا على صفة القدم، وكذلك بالبيت الآتي:

حوســن وجــەماڵێ جانــان نــادێرتن تــو پایــان

هەر چ نەبت بدایەت ئەصــلەن نــەهن نهایــت[1]

أي: إن حسن وجمال المحبوب الحقيقي(الله) لا يشمل نهاية، بل هو دائم،لأن القاعدة أن كل ما ليس له بداية ليس له نهاية أصلا، وهذا بديهي لا يحتاج إلى برهان[2].

(١) **ديوانا مەلایێ جزیری، ص٨٣.**

(٢) ينظر: العقد الجوهري، ١/١٣٧.

المخالفة للحوادث

المخالفة للحوادث معناها أن الله سبحانه لا يشبهه شيء وهو مخالف لكل شيء في ذاته وصفاته وأفعاله. فذاته تعالى لا تشبه ذوات الحوادث، وصفاته ليست كصفات الحوادث، وأفعاله ليس كأفعال الحوادث[1]

والمخالفة للحوادث تنفي عن الله بعض الأشياء ولوازمها، ومنها:

١- الجرمية، ولوازمها الأربعة: التركيب، والتحيز، والحدوث، وقبول الأعراض كالمقادير.

٢- العرضية، ولوازمها الأربعة: الحدوث، وعدم قيامه بالنفس، ووجوب قيامه بغيره، وانعدامه في الزمان الثاني بناء على القول بأن العرض لا يبقى زمانين.

٣- الكلية، ولازمها: الكبر.

٤- الجزئية، ولازمها: الصغر(٢).

والدليل النقلي على مخالفة الله للحوادث:

قوله تعالى: (**لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ**)[3]

أما الدليل العقلي، فهو:

١- لا يجوز أن يكون محدث العالم وصانعه مشبهاً للعالم المصنوع المحدث، لأنه لو جاز ذلك لم يخل أما أن يكون في الجنس، أو في الصورة، ولا يجوز أن يكون مشبهاً له، لأنه لو أشبهه في الجنس لجاز أن يكون محدثاً، كالعالم المحدث، أو يكون العالم قديماً كهو. ولا يجوز أن يكون يشبه العالم في الصورة، لأن حقيقة الصورة هي الجسم المألوف،

---

(١) ينظر: الفقه الأكبر، للشافعي، بشرح محمد ياسين عبدالله، ص٦٢.

(٢) ينظر: تحفة المريد على جوهرة التوحيد، للبيجوري، ٥٢/١. النظام الفريد بتحقيق جوهرة التوحيد، ص٧٩-٨٠.

(٣) سورة الشورى، الآية (١١).

والتأليف لا يكون إلا من شيئين فصاعدا، ولأنه لو كان صورة، لأحتاج إلى مصور صوره، لأن الصورة لا تكون إلا من مصور(١).

٢- كل من وجب له القدم، استحال عليه العدم، ولا شيء من الحوادث يستحيل عليه العدم، فلا شيء منها بقديم فثبتت المخالفة(٢).

وأغلب فرق المسلمين يترهون الله عن جميع سمات الحدوث، ويقولون: بأن الله لا يشبه شيئاً من الحوادث. قال أبو حنيفة[٣]: ((لا يشبه شيئاً من خلقه، و لا يشبهه شيء من خلقه))[٤].

وقال أيضاً: ((وصفاته كلها خلاف صفات المخلوقين، يعلم لا كعلمنا، ويقدر لا كقدرتنا، ويرى لا كرؤيتنا))[٥].

قال الشافعي[٦]: ((واعلموا أن خالق العالم لا يشابه شيئاً من المخلوقات، والدليل على أن التشبيه يوجب الاشتراك في جميع الأحكام، لأن حقيقة المشبهين هما المقتربان اللذان يجوز على كل واحد منهما جميع ما جاز على الأخر، فيقوم مقامه ويسد مسده، فلو كان

---

(١) ينظر: الانصاف، للباقلاني، ص٢٨-٢٩.

(٢) ينظر: أصول الدين، للرازي، ص٤٩.

(٣) أبو حنيفة: هو النعمان بن ثابت الكوفي، أحد الأئمة الأربعة، أدرك عصر الصحابة، ورأى أنس بن مالك، روى عن بعض الصحابة وجماعة من التابعين، أثنى عليه العلماء، فقال الشافعي: (الناس في الفقه عيال على أبي حنيفة)، ولد سنة (٨٠هـ) وتوفي سنة (١٥٠هـ)، ينظر: طبقات ابن سعد، ٣٢٢/٧، العبر، ١٦٤/١، البداية والنهاية، ١٠٧/١٠، تهذيب التهذيب، ٦٢٩/٥.

(٤) الفقه الأكبر، لأبي حنيفة، بشرح علي القارئ، ص١٥.

(٥) المصدر نفسه، ص٣١-٣٢.

(٦) الشافعي: هو محمد بن ادريس الشافعي، أحد الأئمة الأربعة، وكان محدثا أيضا، حدث عن مالك، وسفيان بن عيينة، وحدث عنه أحمد بن حنبل، والحميدي، والزعفراني، وغيرهم، قال عنه أبو ثور: ما رأينا مثل الشافعي ولا هو رأى مثل نفسه، ولد سنة (١٥٠هـ) وتوفي سنة (٢٠٤هـ)، ينظر: حلية الأولياء، ٦٣/٩، العبر، ٢٦٩/١، سير أعلام النبلاء، ٥/١٠، البداية والنهاية، ٢٥١/١٠، تهذيب التهذيب، ٢٠/٥، شذرات الذهب، ٩/٢.

الله مشبهاً بخلقه، لكان يجوز عليه من صفات خلقه، وذلك محال، لأنه يقتضي كونه محدثاً، وأنه متناقض، فثبت أن الله لا يشبه خلقه ولا يشبهه خلقه))(١).

وقال أبو جعفر الطحاوي(٢):

((ولا يشبه الأنام))(٣).

هذا رد لقول المشبهة(٤) الذين يشبهون الخالق بالمخلوق، سبحانه وتعالى، قال تعـــالى: ﴿**لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ**﴾(٥)، وليس المراد نفي الصفات(٦).

ومن جملة ما نفته المعتزلة عن الله الحواس والجسمية، يقول القاضي عبد الجبار: ((أنه لو كان جسماً لوجب أن لا يخلو من دلائل الحدوث، كالقرب والبعد، والاجتماع والافتراق، وكان يجب أن يكون محدثاً كهذه الأجسام، وأيضا، فكان يجب أن يحتاج إلى مركـــب، ومصور، ومؤلف له، كما تحتاج الأجسام إلى ذلك))(٧).

وفي هذا الصدد يقول الأيجي من الأشاعرة: ((أن ذاته تعالى مخالفة لسائر الذوات، فهو منـــزه عن المثل والند تعالى عن ذلك علواً كبيراً))(٨).

---

(١) الفقه الأكبر، للشافعي، بشرح محمد ياسين عبدالله، ص٦١-٦٢.

(٢) أبو جعفر الطحاوي: هو أبو جعفر، أحمد بن محمد بن سلامة، الأزدي، المصري، الطحاوي الفقيه الحنفي، ولد في طحا من قرى صعيد مصر، سنة (٢٣٧هـــ) وقيل: (٢٣٨هـــ) محدث، حافظ، مؤرخ، إليه انتهت رئاســة أصحاب أبي حنيفة بمصر، توفي رحمه الله في مصر سنة (٣٢١هـــ) من تصانيفه: أحكام القرآن، المختصـــر في الفقه، التاريخ الكبير وغير ذلك، ينظر: البداية والنهاية، ١١/١٧٤، شذرات الذهب، ٢/٢٨٨.

(٣) متن العقيدة الطحاوية، المطبوع ضمن المجموع المفيد من رسائل التوحيد، اعتنى به وعلق عليه: سعد بن عبدالله بن سعد السعدان، ص٢٣.

(٤) المشبهة: وهم الذين زعموا أن الله تعالى جسم، وقالوا بأنه مركب من اليد والرجل والعينين وأنه لحم ودم، وأنه سبعة أشبار بشبر نفسه، وأنه كالسبيكة الصافية، ومن أبرز فـــرقهم: الحكميـــة، والجواليقيـــة، واليونســـية، والشيطانية، والحوارية. ينظر: الفرق بين الفرق، لعبد القاهر البغدادي، ص٤٧-٥٣، اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، للرازي، ص٩٧-٩٩.

(٥) سورة الشورى، الآية (١١).

(٦) شرح العقيدة الطحاوية، ١/٨٥.

(٧) المختصر في أصول الدين، للقاضي عبد الجبار، ص١٨٥.

(٨) المواقف في علم الكلام، للأيجي، ص٢٦٩.

ويقول النسفي[1] في معرض بيان مخالفة الله للحوادث: ((ليس بعرض، ولا جسم، ولا جوهر، ولا مصور، ولا محدود ولا معدود، ولا متبعض، ولا متجزء، ولا متركـب، ولا متناه، ولا يوصف بالماهية، ولا بالكيفية، ولا يتمكن في مكان، ولا يجري عليه زمان ولا يشبهه شيء))[2].

من خلال هذا العرض الموجز، تبين لنا أن جميع فرق المسلمين متفقة على تنـزيه الله عن الحوادث، و لم يشذ عنهم إلا فئة قليلة اعتقدت أن الله سبحانه وتعالى- جسم، وأنه متمكن بمكان، وأنه يجوز عليه الانتقال، والحركة، وغير ذلك من صفات الأجسام، كقول هشام بن الحكم[3]: ((أن الله جسم عريض، محدود، عميق طويل، طوله مثل عرضه، وعرضه مثل عمقه، نور ساطع له قدر من الأقدار، بمعنى أن له مقدارا في طوله وعرضه وعمقه لا يتجاوزه، في مكان دون مكان كالسبيكة الصافية يتلألأ كاللؤلؤة المستديرة من جميع جوانبها، ذو لون، وطعم، ورائحة، ومجسة...وأنه يتحرك، ويسكن، ويقوم، ويقعد))[4].

(١) النسفي هو أبو حفص، نجم الدين ، عمر بن محمد بن أحمد بن إسماعيل النسفي السمرقندي ، ولد سنة (٤٦٢هـ) مفسر، فقيه، أصولي، متكلم، مؤرخ، أديب، توفي سنة (٥٣٧هـ). من تصانيفه: مجمع العلوم، التيسير، التفسير التيسير في التفسير، العقائد النسفية، ينظر ترجمته في: سير أعلام النبلاء، ١٢٦/٢٠، العبر، ٤٥٠/٢، مرآة الجنان، ٢٦٨/٣، لسان الميزان، ٣٧٥/٤.

(٢) العقائد النسفية، لعمر بن محمد النسفي، المطبوع ضمن كتاب مهمات المتون، نشر علوم القرآن سنندج- إيران، ط٢، ١٣٦٩ش-، ص٤، ٥.

(٣) هشام بن الحكم: هو أبو محمد هشام بن الحكم الشيباني بالولاء، الكوفي، متكلم، مناظر، كان شيخ الإمامية في وقته، ولد بالكوفة، ونشأ بواسط، وسكن بغداد وانقطع إلى يحيى بن خالد البرمكي، فكان القيم بمجالس كلامه ونظره و لم تذكر المصادر سنة ولادته، أما سنة وفاته فمضطربة، فقيل: (١٩٩هـ)، وقيل: (١٧٩هـ)، من مصنفاته: (الامامة) و(القدر) و(الرد على الزنادقة)، ينظر: سير أعلام النبلاء، ٥٤٣/١٠، لسان الميزان، ٢٣٤/٦.

(٤) مقالات الإسلاميين، ص٢٠٧.

وقول مقاتل بن سليمان[1]: ((أن الله جسم، وأنه جثة على صورة الإنسان، لحم، ودم، وشعر، وعظم، له جوارح وأعضاء من يد، ورجل، ولسان، ورأس، وعينين، وهو مع هذا لا يشبه غيره ولا يشبهه))[2].

والذي أوقعهم في التجسيم والتشبيه أنهم اتبعوا ظواهر النصوص الشرعية والتزموا بها التزاماً حرفياً دون أن ينـزهوا الله سبحانه وتعالى عما لا يليق بجلال ذاته، وكذلك بفعل التأثير اليهودي، حيث أن التشبيه من طبيعتهم، فلم يسلم من هذا التأثير كثير من المسلمين، أو من الذين أسلموا من أهل الديانات الأخرى، والسبب الثاني الذي أوقع هؤلاء في التشبيه والتجسيم هو: ترك النظر وعدم فهم النص في ضوء العقل[3].

وقد أجمع الفرق الإسلامية على فساد القول بالتجسيم وخروجه على الإسلام، ومن أقوال العلماء في الرد على المشبهة، قول: نعيم بن حماد[4]: ((**من شبه الله بشيء من خلقه فقد كفر، ومن أنكر ما وصف الله به نفسه، فقد كفر، وليس فيما وصف الله به نفسه ولا رسوله تشبيه**))[5].

وقال إسحاق بن راهويه[6]: ((**من وصف الله، فشبه صفاته بصفات أحد من خلق**

(١) مقاتل بن سليمان: هو أبو الحسن، مقاتل بن سليمان بن بشير الأزدي بالولاء، البلخي، من أعلام المفسرين، أصله من بلخ انتقل إلى البصرة، ودخل بغداد فحدث بها، لم تذكر المصادر سنة ولادته، توفي سنة (١٥٠هـ)، من تصانيفه: (التفسير الكبير) و (نوادر التفسير) و(الناسخ والمنسوخ)، ينظر: تاريخ بغداد، ١٦٠/١٣، وفيات الأعيان، ٢٥٤/٥، سير أعلام النبلاء، ٢٠١/٧، تهذيب التهذيب، ٢٧٩/١٠.

(٢) مقالات الإسلاميين، ص٢٠٩.

(٣) ينظر: الباقلاني وآراؤه الكلامية، د. محمد رمضان عبد الله، ص٥١١-٥١٢.

(٤) نعيم بن حماد: هو نعيم بن حماد الخزاعي، المروزي، أبو عبد الله، أول من جمع المسند في الحديث، كان أعلم الناس بالفرائض، أقام مدة في العراق والحجاز يطلب الحديث، ثم سكن مصر، لم تذكر المصادر سنة ولادته، أما وفاته فقد توفي سنة (٢٢٨هـ). ينظر: الجرح والتعديل، ٤٦٣/٨. سير أعلام النبلاء، ١٠/ ٥٩٥. تذكرة الحفاظ، ٢/ ٤١٨. تهذيب التهذيب، ١٠/ ٤٥٨. شذرات الذهب، ٢/ ٦٧.

(٥) شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة، اللالكائي، ٣/ ٥٣٢.

(٦) إسحاق بن راهويه: هو إسحاق بن إبراهيم التميمي المروزي، أبو يعقوب، عالم خراسان في عصره، قال الإمام أحمد: لم يعبر الجسر إلى خراسان مثل إسحاق، وإن كان يخالفنا في أشياء، فإن الناس لم يزل يخالف بعضهم بعضاً. وقال فيه الخطيب البغدادي: اجتمع له الحديث والفقه والحفظ والصدق والورع والزهد. روي عنه البخاري ومسلم والترمذي وغيرهم، لم تذكر المصادر سنة ولادته، أما وفاته فقد توفي سنة (٢٣٨هـ). ينظر: حلية الأولياء، ٩/ ٢٣٤. تاريخ بغداد، ٦/ ٣٤٥. وفيات الأعيان، ١/ ١٩٩. العبر، ٣٣٤/١. سير أعلام النبلاء، ١١/ ٣٥٨.

الله، فهو كافر بالله العظيم...))[١].

وقال الطحاوي: ((**ومن وصف الله بمعنى من معاني البشر فقد كفر**))[٢].

بعد هذا الاستعراض نأتـــي إلـــى الجزري، لنطلع على رأيه فـــي هذه المسألة، حيث يؤكد على أن الله –سبحانه وتعالى- منـــزه عن سمات الحدوث، وأنه لا يشبهه شـــيء، وبذلك يخالف مذهب التشبيه والتجسيم تمام المخالفة، بل ويرد عليهم، بقوله:

چ زەمـــان وچ مـــەكان وچ جهـــاتن چ حـــودوود

چ مـــەقادير وتەفاصـــيل وحســـابن چ عـــەدەد

چ مونافـــات ولـــوزوومن چ قيـــاس ومثـــــال

ئەۋ چ تەوليدە چ تەركيبـە چ رووحـن چ جەسـەد[٣]

أي: ما هذا الزمان والمكان؟! وما هذه الجهات والحدود؟! وما هذه المقادير والتفاصيل والحسابات والأعداد بالقياس إلى ذاته تعالى؟! فإن هذه كلها من مستلزمات الحدوث، والله تعالى قديم بذاته وصفاته، فلا مناسبة بينه وبين هذه الأمور.

ما هذه المنافات واللزومات بين الأشياء، وما هذه القياسات والمثالات لكـــل شـــيء بالنسبة إلى غيره، وما هو تولد الشيء من غيره وما تركيبه معه، وما هذه الأرواح المعنوية والأجساد المادية في هذا العالم الفاني بالنسبة إلى الخالق الباقي المنـــزه عن الاتصاف بهـــا، فإنها أمور وهمية لا حقيقة لها بالقياس إليه[٤].

هنا ينفي الجزري جملة من الحوادث عن الله بقصد تنـــزيهه عنها، وأورد منها مفردات عديدة، رأيت من الضروري أن أقف على كل واحدة منها على حدة وذلك لمعرفة السبب

(١) شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة، اللالكائي، ٣/ ٥٣٢.

(٢) متن العقيدة الطحاوية: لأبي جعفر الطحاوي، ص٣٠، ص١٨.

(٣) **ديوانا مەلايێ جزيرى، ص١١١.**

(٤) ينظر: العقد الجوهري، ١/ ٢٢٠-٢٢١.

الذي دعاه إلى ذكرها، وإذا تطلب الأمر الوقوف على واحدة منها أكثر من غيرها، فسنقف بغية توضيحها.

ومن الجدير بالتنويه أن الجزري استخدم أداة الاستفهام (چ) التي ترادف (ما) الاستفهامية في اللغة العربية، لغرض بلاغي وهو (الإنكار).

ومن الحوادث التي نفاها الجزري عن الله:

١- أنه تعالى ليس في زمان: لأن الزمان مقدار حركة المحدد، فلا يتصور في القديم، فأي تفسير فسر به امتنع ثبوته لله تعالى.

فعند القول بأن العالم حادث بالحدوث الزماني أو الذاتي، فتقدم الباري سبحانه عليه ليس تقدماً زمنياً، وإن بقاءه ليس عبارة عن وجوده في زمانين(١).

٢- إنه تعالى لا يتمكن بمكان ولا يختص بجهة: إن هذه المسألة تستوجب الوقوف عليها، إذ أنها من نقاط الافتراق المهمة بين منهجي السلف والخلف في هذه المسألة.

فذهب الخلف من المعتزلة والأشاعرة إلى أن الله سبحانه وتعالى لا يتمكن بمكان ولا يختص بجهة، قال القاضي عبد الجبار: ((فإن قال: فجوزوا عليه المكان، قيل له: لا يجوز ذلك، ولأن المكان إنما يجوز على الجسم الذي يجاور مكانه أو على العرض الذي يحل كحلول السواد في الأسود، والله عز وجل يتعالى عن الأمرين فلا يجوز عليه الكون في المكان، وإنما وصف بذلك مجازاً من حيث يدبر الأماكن ويحفظها، فيقال: إنه فيها، ويراد تدبيره وحفظه))(٢).

ومن الأشاعرة، قال الجويني: ((إن الرب -تعالى- متقدس عن الاختصاص بالجهات والاتصاف بالمحاذاة، لا تحيط به الأقطار...))(٣).

وقال الأيجي: ((إنه تعالى ليس في جهة ولا في مكان))(٤).

---

(١) ينظر: المواقف في علم الكلام، للأيجي، ص٢٧٤. شرح العقائد النسفية، للتفتازاني، ص٧٢.

(٢) المختصر في أصول الدين، للقاضي عبد الجبار، ص١٨٦.

(٣) لمع الأدلة، للجويني، ص١٠٧.

(٤) المواقف في علم الكلام، للأيجي، ص٢٧٠.

وقال الغزالي: ((ندعي أنه ليس في جهة مخصوصة من الجهات الست، ومن عرف لفظ الجهة ومعنى لفظ الاختصاص فهم قطعاً استحالة الجهات على غير الجواهر والأعراض، إذ الحيز معقول وهو الذي يختص الجوهر به ولكن الحيز إنما يصير جهة إذا أضيف إلى شـــيء آخر متحيز))[1].

واتخاذ الخلف لهذا الموقف جاء للأسباب الآتية:

السبب الأول: إن التمكن عندهم: (عبارة عن نفوذ بعد في بعد آخر متوهم أو متحقق يسمونه المكان والبعد عبارة عن امتداد قائم بالجسم أو بنفسه عند القائلين بوجود الخلاء، والله تعالى منـــزه عن الامتداد والمقدار لاستلزامه التجزي... فإنه لو تحيز فإما في الأزل، فيلزم قدم الحيز أولاً فيكون محلاً للحوادث، وأيضاً إما أن يساوي الحيز أو يـــنقص عنـــه فيكون متناهياً، أو يزيد عليه فيكون متجزئاً، وإذا لم يكن في مكان لم يكن في جهة لا علو ولا سفل ولا غيرهما، لأنهما إما حدود وأطراف للأمكنة، أو نفس الأمكنة باعتبار عروض الإضافة إلى شيء)[2].

السبب الثاني: لو كان في مكان للزم قدم المكان.

السبب الثالث: المتمكن محتاج إلى مكانه، والمكان مستغن عن المتمكن[3].

هـــذه الأسباب هي التي دفعـــت الخلف إلـــى القول بأن الله متقدس عن الاختصاص بالجهات والتمكن بمكان.

أما السلف فإنهم يعتقدون أن لله صفة العلو، وهي صفة ذاتية لازمة للذات بمعنى أنـــه تعالى لم يزل في علوه، بدلالة قوله تعالى: (**يَخَافُونَ رَبَّهُمْ مِنْ فَوْقِهِمْ**)[4]، وقولـــه تعـــالى:

---

(١) الاقتصاد في الاعتقاد، للغزالي، ص٢٢، للمزيد ينظر: الإنصاف، للباقلاني، ص٣٦، أصول الدين للبغـــدادي، ص٧٦-٧٩، شرح العقائد النسفية، للتفتازاني، ص٧١، أصول الدين، للرازي، ص٤٧-٤٨، إحياء علوم الدين للغزالي، ١/ ١٠٧.

(٢) شرح العقائد النسفية، للتفتازاني، ص٧١-٧٢. وللتفاصيل ينظر: لمع الأدلة، للجويني، ص١٠٨، أصول الدين، للرازي، ص٤٧-٤٨.

(٣) ينظر: المواقف في علم الكلام، للأيجي، ص٢٧١.

(٤) سورة النحل، الآية (٥٠).

(**وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ**)[1]، وقوله تعالى: (**تَعْرُجُ الْمَلائِكَةُ وَالرُّوحُ إِلَيْهِ**)[2]، وقوله تعالى: (**إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ**)[3].

ومن الأحاديث في هذا الباب ما رواه عن معاوية بن الحكم السلمي **قال: قلت: يا رسول الله جارية لي صككتها صكة**[4]**، فعظم ذلك على رسول الله، فقلت: أفلا أعتقها، قال: (ائتني بها)، قال: فجئت بها رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقال له: (أين الله؟) قالت: في السماء، قال: (فمن أنا؟) قالت: أنت رسول الله، قال: (اعتقها فإنها مؤمنة)**[5].

وكذلك السلف يثبتون صفة الاستواء على العرش لله، بدلالة قوله تعالى: (**إِنَّ رَبَّكُمْ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ**)[6].

وبدلالة الحديث الذي رواه أبو هريرة رضي الله عنه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: (**لما قضى الله الخلق كتب في كتابه، فهو عنده فوق العرش إن رحمتي غلبت غضبي**)[7].

---

(١) سورة الأنعام، الآية (١٨، ٦١).

(٢) سورة المعارج، الآية (٤).

(٣) سورة فاطر، الآية (١٠).

(٤) صكة: الصك: الضرب الشديد بالشيء العريض، وقيل: هو الضرب عامة بأي شيء كان، وصكه: أي ضربه. ينظر: لسان العرب، ١٠/ ٤٥٦، والصك: أن يضرب إحدى الركبتين الأخرى عند العدو فتؤثر فيهما أثراً، كأنه لما رآه ميتاً قد تقلعت ركبتاه وصفه بذلك، أو كان شعر ركبتيه قد ذهب منه الاصطكاك وانجرد فعرفه به، ينظر: النهاية في غريب الحديث والأثر، ابن الأثير، ٣/ ٤٢.

(٥) أخرجه أحمد في المسند ٥/ ٤٤٨، والنسائي في سننه، كتاب السهو، باب: الكلام في الصلاة، الحديث رقم (١٢١٧)، ٣/١٩-٢٢، وأبو داود في سننه: كتاب: الصلاة، باب: تشميت العاطس في الصلاة، الحديث رقم (٩٣٠)، وكلهم من حديث معاوية بن الحكم السلمي.

(٦) سورة الأعراف، الآية (٥٤).

(٧) الحديث متفق عليه: البخاري في صحيحه كتاب: بدأ الخلق، باب: ما جاء في قوله تعالى: (وهو الذي يبدأ الخلق ثم يعيده وهو أهون عليه)، الحديث رقم (٣١٩٤)، ص (٥٧٠)، ومسلم في صحيحه كتاب: التوبة، باب: في سعة رحمة الله تعالى، وأنها سبقت غضبه، الحديث رقم (٢٧٥١)، ص (١١٤٩)، بلفظ (تغلب غضبي)، وكلاهما من حديث أبي هريرة.

ومن أقوال التابعين في هذا الباب، قول سليمان التيمي[1]: (**لو سئلت أين الله تبارك وتعالى؟ قلت: في السماء. (فإن) قال: فأين عرشه قبل أن يخلق السماء؟ قلت: على الماء. فإن قال لي: أين كان عرشه قبل أن يخلق الماء؟ قلت: لا أدري**[2]).

ومن أقوال تابعي التابعين، قول عبد الله بن المبارك[3]: (**نعرف ربنا بأنه فوق سبع سموات على العرش استوى بائن من خلقه، ولا نقول كما قالت الجهمية**)[4].

فهذه الطائفة من الآيات والأحاديث وأقوال التابعين وتابعي التابعين كلها تدل دلالة واضحة على علو الله تعالى على خلقه، وأنه مستوٍ على عرشه كما يليق به، كما قال تعالى: (**الرحمن على العرش استوى**) . [5]

وذكر هذه النصوص يفيد تحديد مفهوم السلف وأنهم كانوا يفهمون من هذه النصوص كتاباً وسنة ما تدل عليه بوضعها وبظاهرها باقيةً على حقيقتها و لم يؤولوها ويخرجوا بها عن ظاهرها[6].

يستنتج مما تقدم أن الجزري قد سلك مسلك الأشاعرة في مسألة مكان الله، ويفهم من استخدامه لـ (چ مـ كان)، أنه ليس هناك مكان، ولا يختص الله بمكان، وذلك أن المكان حادث والله سبحانه وتعالى قديم.

---

(١) سليمان التيمي: هو أبو المعتمر، سليمان بن طرخان البصري، ثقة عابد، روي عن أنس وآخرين، وروى عنه: شعبة ويزيد بن هارون، وابن المبارك وخلق، قال يحيى: ما رأيت أخوف من الله منه، لم تذكر المصادر سنة ولادته، أما وفاته فقد توفي سنة (١٤٣هـ)، ينظر: طبقات ابن سعد، ٧/ ٢٥٢، المنتظم: ٨/ ٤١. تقريب التهذيب: ١/ ٣٢٦، النجوم الزاهرة، ١/ ١٤٣، شذرات الذهب، ١/ ٢١٢.

(٢) خلق أفعال العباد، للبخاري، ص١٥، شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة، ٣/ ٤٠١.

(٣) عبد الله بن المبارك: هو الحافظ أبو عبد الرحمن الحنظلي المروزي، ولد سنة (١١٨هـ) وأفنى عمره في الأسفار حاجاً ومجاهداً وتاجراً، وجمع الحديث والفقه والعربية وأيام الناس، سمع من سليمان التيمي والربيع بن أنس، وعنه خلائق منهم: ابن معين، وابن مهدي، توفي سنة (١٨١هـ)، له كتاب في (الجهاد)، ينظر: الجرح والتعديل، ٥/ ١٧٩، حلية الأولياء، ٨/ ١٦٢، وفيات الأعيان، ٣/ ٣٢، سير أعلام النبلاء، ٨/ ٣٧٨.

(٤) اجتماع الجيوش الإسلامية، للإمام ابن القيم، ١/ ١٣٤-١٣٥.

(٥) سورة طه ، الآية (٥) .

(٦) ينظر: إثبات صفة العلو، ابن قدامة المقدسي، ص٩٢.

وفي موضع آخر يؤكد الجزري على نفي المكان عن الله، فيقول:

ژ سرا (لا مكان) واجب تەنـەزوول کـر دئمکـانیٚ

(فأين العلـم أين العـين وأيـن الأين إذ لا أيـــن؟)[1]

أي: إن الواجب قد تنـــزل بصفاته من الحكمة الخفية في اللامكانية إلى الممكنات، بأن أوجدها لتظهر آثار صفاته، وإلا فأين العلم بهذه الممكنات والآثار، وأين عين الذات لولا دلالة هذه الآثار عليها، وإلا فأين الأينية نفسها، إذ لا أين، أي أينية للواجب تعالى[2].

٣- أنه تعالى لا يحده الحدود: يقول الطحاوي: ((وتعالى عن الحدود والغايات.. لا تحويه الجهات الست كسائر المبتدعات)).[3]

يقول الجويني: ((إن الرب متقدس عن الاختصاص بالجهات والاتصاف بالمحـــاذاة، لا تحيط به الأقطار، ولا تكتنفه الأقتار[4] ، ويجل عن قبول الحد والمقدار))[5].

ويقول الباقلاني[6]: ((فهو سبحانه لا يظله فوق، ولا يقيه تحت، ولا يقابله حـــد، ولا يزاحمه عد، ولا يأخذه خلف، ولا يحده أمام، ولا يظهره قبل، ولا يفنيه بعد...))[7].

فلو كان الله سبحانه وتعالى مقدراً بحد ونهاية لم يخل من أن يكون مقداره مثل أقـــل المقادير فيكون كالجزء الذي لا يتجزأ أو يختص ببعض المقادير فتتعارض فيه المقادير فـــلا

---

(١) ديوانا مەلایێ جزیری، ص١٩٢.

(٢) ينظر: العقد الجوهري، ٢/ ٤٤٣.

(٣) متن العقيدة الطحاوية، لأبي جعفر الطحاوي، ص٣٢-٣٣.

(٤) الأقتار: القُتْر والقُتُر: الناحية والجانب، لغة في القطر، وهي الأقتار والأقطار، وجمع القُتْر والقُتُر أقتار . (لسان العرب ، ٥ / ٧٢ .

(٥) لمع الأدلة، ص١٠٧.

(٦) الباقلاني: هو أبو بكر، محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر بن القاسم البصري، البغدادي، المعروف بالباقلاني، متكلم، ولد بالبصرة سنة (٣٣٨هـــ) وسكن بغداد وسمع بها الحديث، رد على المعتزلة والشـــيعة والخـــوارج والجهمية، توفي ببغداد سنة (٤٠٣هـــ)، من آثاره: (إعجاز القرآن) و(الإنصاف) و(أسرار الباطنية)، ينظـــر: تاريخ بغداد، ٥/ ٣٧٩.

(٧) الإنصاف، للباقلاني، ص٣٧.

يكون بعضها أولى من بعض إلا بمخصص خصه ببعضها وإذا بطل هذان الوجهان صح أنه بلا حدود ولا نهاية[(١)].

فالجزري في نفيه الحد عن الله تعالى، أراد به الرد على:

أ- المجسمة[(٢)]: الذين اختصوا الله بالجهات، فقال بعضهم: ((ليس لمساحة الباري نهاية ولا غاية وأنه ذاهب في الجهات الست: اليمين، والشمال، والأمام، والخلف، والفوق، والتحت))[(٣)].

ب- الهشامية[(٤)]: الذين زعموا أن معبودهم سبعة أشبار بشبر نفسه، وأن الجبل أعظم منه[(٥)].

جـ- الكرامية[(٦)]: الذين زعموا أن له حداً واحداً من جهة السفل، ومنها يلاقي العرش[(٧)].

---

(١) ينظر: أصول الدين، للبغدادي، ص٧٣.

(٢) المجسمة: وهم الذين شبهوا الله سبحانه وتعالى بخلقه، فقالوا: له يد كيد المخلوق، ورجل كرجل المخلوق، وكان بدء ظهور التشبيه في الإسلام من الروافض، كما أن اليهود أكثرهم مشبهة. وهم صنفان: صنف شبهوا ذات الباري بذات غيره، ومنهم اليهود، وصنف شبهوا صفاته بصفات غيره من المعتزلة والكرامية. ينظر: الملل والنحل، ١/ ١٠٥-١٠٨. الفرق بين الفرق، ص٢١٤-٢١٩. اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، ص٩٧-٩٩.

(٣) مقالات الإسلاميين، ص٢٠٩.

(٤) الهشامية: هؤلاء فرقتان فرقة تنسب إلى هشام ابن الحكم الرافضي، والفرقة الثانية تنسب إلى هشام بن سالم الجواليقي، والفريقان جميعاً يدينون بالتشبيه والتجسيم، وإثبات الحد والنهاية. لمزيد من الاطلاع على آرائهم ينظر: الفرق بين الفرق، ص٤٧-٥٢، التبصير في الدين، ص٣٩-٤٠، الملل والنحل، ١/ ١٨٤-١٨٦، اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، ص٩٧-٩٨.

(٥) مقالات الإسلاميين، ص٢٠٨.

(٦) الكرامية: وهم أتباع أبي عبد الله محمد بن كرام، وكان من زهاد سجستان، واغتر جماعة بزهده، ثم أخرج هو وأصحابه من سجستان، كان يثبت الصفات إلا أنه انتهى فيها إلى التجسيم والتشبيه، وهم فرق كثيرة، لا يكفر بعضها بعضاً، وفي الجملة فهم كلهم يعتقدون أن الله تعالى جسم وجوهر ومحل للحوادث، ويثبتون له جهة ومكاناً، ينظر: الفرق بين الفرق، ص٢٠٢-٢١٤، التبصير في الدين، ص١١١-١١٧، الملل والنحل، ١/ ١٠٨-١١٤، اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، ص١٠١.

(٧) ينظر: الفرق بين الفرق، للبغدادي، ص٢٠٣، التبصير في الدين، للأسفرائيني، ص١١١، الملل والنحل، ١/ ١٠٩.

٤- أنه تعالى لا يوصف بالمقادير: سبق وأن ذكرنا أن صفة المخالفة للحوادث تنفي عن الله تعالى الجرمية والعرضية ولوازم كل منها؛ ومن جملة لوازم الجرمية: قبول الأعراض كالمقادير والتركيب.

والمقادير تعني الكميات المتصلة، أي تركب الذات من أجزاء(١).

وقد نفى العلماء أن يكون الله متصفاً بالكميات من الطول والعرض(٢).

ذلك أنه تعالى لو كان مركباً من أجزاء، لكان محتاجاً إلى تلك الأجزاء، وإلى من يركبها، وعندئذ يكون حادثاً، وهو باطل(٣).

يقول الأيجي: ((إن المتكلمين أنكروا المقدار بناء على أن تركب الجسم من الجزء الذي لا يتجزأ، فإنه لا اتصال بين الأجزاء عندهم، فكيف يسلم أن ثمة اتصالاً وأن الأجزاء بينها حد مشترك، والتفاوت راجع إلى قلة الأجزاء وكثرتها))(٤).

٥- أنه تعالى لا يوصف بالتفاصيل: التفاصيل تعني الكيفيات، كالصورة، واللون، والطعم، والرائحة، والحرارة، والبرودة، والرطوبة، واليبوسة، وغير ذلك مما هو من صفات الأجسام، أو توابع المزاج والتركيب(٥).

فهذه الكيفيات من صفات الأجسام، والله تعالى منزه عن الجسمية، فالقول بإثباتها لله يستبعده العقل ويحيله(٦)، بخلاف المجسمة الذين وصفوا الله تعالى بأنه جسم، والمشبهة الذين

---

(١) ينظر: شرح العقائد النسفية، للتفتازاني، ص٧١.

(٢) ينظر: لمع الأدلة، للجويني، ص١٠٧، أصول الدين، للرازي، ص٤٦، شرح المقاصد، للتفتازاني، ٤/ ٥٢، الاقتصاد في الاعتقاد، ص٢١.

(٣) ينظر: تحفة المريد بشرح جوهرة التوحيد، للباجوري، ١/ ٥٢، النظام الفريد بتحقيق جوهرة التوحيد، ص٧٩-٨٠.

(٤) المواقف في علم الكلام، للأيجي، ص١٠٧.

(٥) ينظر: شرح العقائد النسفية، للتفتازاني، ص٧١، شرح المقاصد، للتفتازاني، ٤/ ٥٢.

(٦) لمزيد من التفاصيل ينظر: المطالب العالية من العلم الإلهي، ٢/ ٩٩-١٠٠، الإنصاف، للباقلاني، ص٣٦، أصول الدين، للرازي، ص٤٩-٥٠. قواعد العقائد، للغزالي، ١٥٩-١٦٠، المواقف في علم الكلام، للأيجي، ص٢٧٧-٢٧٨.

مثلوا الله بخلقه وقاسوا صفاته بصفات خلقه، وحملوا صفات الله سبحانه وتعالى على صفات المخلوقين.

فعدم جواز وصف الله بالتفاصيل عند الجزري، رد على المجسمة والمشبهة.

٦- نفي الحساب والعدد عن الله تعالى: أي نفي العدد والكثرة عنه، بمعنى ليس محلاً للكميات المتصلة كالمقادير ولا المنفصلة كالأعداد[١].

أنكر المتكلمون العدد خلافاً للحكماء، لمسلكين:

أحدهما: أنه مركب من الوحدات، والوحدة ليست وجودية، وعدم الجزء يستلزم عدم الكل ضرورة، وهناك أمران يبينان أن الوحدة ليست وجودية وهما:

الأول: لو وجدت فلها وحدة ولزم التسلسل، قالوا وحدة الوحدة نفس الوحدة.

الثاني: أن الواحد قد يقبل القسمة كالجسم وانقسام المحل يوجب انقسام ما حل فيه؛ لأنه إن كان في جزء منه كان هو الواحد دون الكل، وإن لم يكن في شيء من أجزائه لم يكن بالضرورة صفة له، وإن كان في كل جزء فإما بالتحام فيقوم الواحد بالكثير، أولاً بالتمام، فيكون جزء منه قائماً بجزء، وجزء بآخر وهو المراد بالانقسام.

وثانيهما: أن يدل ابتداء على أن الكثرة عدمية، وإلا فإن قامت بالكثير، فإما من حيث هو كثير، فيلزم قيام الواحد بالكثير، أو من حيث عرض له أمر صار به واحداً.

والواحد يقال بالتشكيك على معان كالواحد بالاتصال والاجتماع[٢].

٧- چ تەولیدە (التوليد)

التوليد لغة: من تولد، تولد الشيء من الشيء، نشأ عنه.

التوليد: التربية، توالدوا: أي كثروا[٣].

أما اصطلاحاً: (فهو أن يوجب فعل لفاعله فعلاً آخر، فإذا ضرب إنسان إنساناً آخر، فلا شك أن الضربة من فعل الضارب وهو فعله الإرادي، ولكن ما القول في الألم الذي يحسه المضروب وهو المتولد)[١].

---

(١) شرح العقائد النسفية، للتفتازاني، ص٧١.

(٢) ينظر: المواقف في علم الكلام، للأيجي، ص١٠٦-١٠٧. المطالب العالية من العلم الإلهي، للرازي، ٢/ ١٥١.

(٣) تاج العروس، ٩/ ٣٢٨. المعجم الوسيط، ص١٠٥٦.

وسبب ظهور هذا القول هو: أن المعتزلة لما أسندوا أفعال العباد إليهم، ورأوا فيها ترتباً، قالوا بالتوليد[٢].

وأغلب المعتزلة يرون أن أفعال العباد مخلوقة لهم، وإن كل واحد منهم ومن جملة الحيوانات كالبقة، والنملة، والسمكة، خالق خلق أفعاله، وليس الباري خالقاً لأفعالهم، ولا قادراً على شيء من أعمالهم، وأنه قط لا يقدر على شيء مما تفعله الحيوانات كلها، ففعل الذباب، والبقة، والجرادة، أفعال هي خالقة لها، وليس الباري سبحانه قادراً عليها، فأثبتوا خالقين لا يحصون ولا يحصرون، حتى أن مذبة لو تحركت على دن [٣] من الخل تطاير عنها أكثر من ألف خالق أو قريب منها[٤].

وقد اختلفت أقوال المعتزلة في التوليد، فمنهم من جعل كل ما يتولد عن فعل الإنسان فهو مخلوق له، ومنهم من فرق بين المتولدات، وجعل كل ما تولد عن فعل الإنسان مما يعلم كيفيته فهم من فعله، ومما لا يعلم كيفيته فهو فعل الله. ومنهم من يرى أن لا فعل للإنسان إلا الحركة[٥].

فعند أغلب المعتزلة أن الله غير خالق لأكساب الناس ولا لشيء من أعمال الحيوانات، فالناس هم الذين يقدرون أكسابهم، وأنه ليس لله عز وجل في أكسابهم ولا في أعمال الحيوانات صنع ولا تقدير[٦].

---

(١) المواقف في علم الكلام، للأيجي، ص٣١٦.

(٢) المصدر نفسه، ص٣١٦.

(٣) الدن: ما عظم من الرواقيد، وهو كهيئة الحب إلا أنه أطول مستو الصنعة في أسفل كهيئة قونس البيضة، والجمع دنان، وهي الحباب، وقيل: الدن أصغر من الحب، ينظر: لسان العرب، ١٥٩/١٣.

(٤) ينظر: التبصير في الدين، للأسفرائيني، ص٦٤.

(٥) لمزيد من الاطلاع على أقوال المعتزلة في مسألة التوليد ينظر: الفرق بين الفرق، للبغدادي، ص٦٠، ١٤٣، التبصير في الدين، للأسفرائيني، ص٧٣-٧٤، ٨١، الملل والنحل، للشهرستاني، ١/ ٥٥، ٦٤، ٦٧، ٧٥، مقالات الإسلاميين، لأبي الحسن الأشعري، ص٤٠٢.

(٦) ينظر: الفرق بين الفرق، للبغدادي، ص٩٤.

وقد خالفت المعتزلة بمقالاتهم في التولد صريح قوله تعالى: ﴿**وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ**﴾[1] الذي يدل على أن فعل العبد مخلوق لله، وكذلك قوله تعالى: ﴿**اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ**﴾[2].

أي: كل شيء مخلوق، وكل موجود سوى الله تعالى، فهو مخلوق، فدخل في هذا العموم أفعال العباد حتماً، ولم يدخل في العموم الخالق تعالى[3].

وخالفوا صريح قول رسول الله صلى الله عليه وسلم: (**إن الله خلق كل صانع وصنعته**)[4].

وقد رد العلماء على المعتزلة في قولهم بالتوليد، وأكدوا على أن الله هو خالق أكساب الخلق.

يقول الشافعي: ((واعلموا أن الله تعالى خالق أكساب الخلق ومحدثها من العدم إلى الوجود وجاعلها كسباً لهم بأن خلق لهم قدرة معها. والعبد مكتسب غير خالق، والباري تعالى خالق غير مكتسب))[5].

ويقول الصابوني[6]: ((ومن قول أهل السنة والجماعة في أكساب العباد: إنها مخلوقة لله تعالى، لا يمترون فيه، ولا يعدون من أهل الهدى ودين الحق من ينكر هذا القول وينفيه))[7].

---

(١) سورة الصافات، الآية (٩٦).

(٢) سورة الرعد، الآية (١٦).

(٣) ينظر: شرح العقيدة الطحاوية، ١/ ١٨١.

(٤) أخرجه البخاري في: خلق أفعال العباد، ص٢٥. من حديث حذيفة –رضي الله عنه–.

(٥) الفقه الأكبر، للشافعي، بشرح محمد ياسين عبد الله، ص٨٥-٨٦.

(٦) الصابوني: هو أبو عثمان، اسماعيل بن عبد الرحمن بن أحمد بن اسماعيل، الصابوني، مقدم أهل الحديث في بلاد خراسان، ولد في نيسابور سنة (٣٧٣هـ)، كان فصيح اللهجة، واسع العلم، عارفاً بالحديث والتفسير، توفي سنة (٤٤٩هـ). من آثاره: (عقيدة السلف وأصحاب الحديث) و(الفصول في الأصول). ينظر: العبر، ٢/ ٢٩٤، سير أعلام النبلاء، ١٨/ ٤٠، طبقات السبكي، ٤/ ٢٧١، البداية والنهاية، ١٢/ ٧٦.

(٧) عقيدة السلف وأصحاب الحديث، للصابوني، ص٢٧٩-٢٨٠.

ويقول الرازي: ((اعلم أن أصحابنا [أي الأشاعرة] استدلوا بهذه الآية: (**... أم جعلوا لله شركاء خلقوا كخلقه فتشابه الخلق عليهم، قل الله خالق كل شيء وهـــو الواحـــد القهار**)[1]. في مسألة خلق الأفعال من وجوده:

الأول: إن المعتزلة زعموا أن الحيوانات تخلق حركات وســكنات مثـــل الحركـــات والسكنات التي يخلقها الله تعالى، وعلى هذا التقدير فقد جعلوا لله شركاء خلقوا كخلقه، ومعلوم أن الله تعالى إنما ذكر هذه الآية في معرض الذم والانكار، فدلت هذه الآية على أن العبد لا يخلق فعل نفسه.

الثاني: فـــي التمسك بقولـــه تعالى: (**اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ**) ولا شـــك أن فعل العبـــد شيء فوجب أن خالقه هو الله.

الثالث: في التمسك بقوله تعالى: (**وَهُوَ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ**) فلا يقال فيه أنـــه واحـــد في المعاني، لأنه لما كان المذكور السابق هو الخالقية وجب أن يكون المراد هـــو الواحـــد في الخالقية، القهار لكل ما سواه وحينئذ يكون دليلاً على صحة قولنا، فالآيـــة تشـــير إلى الوحدانية في الخلق))[2].

ويقول أيضاً: ((احتج جمهور الأصحاب [أي الأشاعرة] بقوله: (**وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَـــا تَعْمَلُونَ**) على أن فعل العبد مخلوق لله... وأن لفظ (**ما**) مع ما بعده في تقدير بقوله (**وَمَا تَعْمَلُونَ**)، معناه عملكم وعلى هذا صار معنى الآية والله خلقكم وخلق عملكم))[3].

خلاصة المسألة: أن الله خالق كل شيء، فهو خالق العباد وخالق أفعالهم الاضـــطرارية كحركة القلب، والأفعال الاختيارية خيرها وشرها، وإنما المؤاخذة على كسب العبد، فإذا وجدت في القرآن الكريم أو السنة النبوية نسبة الفعل الاختياري إلى العبد فمنشؤه النظر إلى ما فيه الكسب، وإذا وجدت نسبة الفعل إلى الله تعالى فهو بالنظر إلى حقيقة الحال وأنـــه سبحانه هو الخالق لكل شيء.

---

(١) سورة الرعد، الآية (١٦).

(٢) ينظر: التفسير الكبير، للإمام الفخر الرازي، ١٩/ ٣٢-٣٣.

(٣) ينظر: التفسير الكبير، ١٤٩/٢٦.

كذلك إن الأدب يقتضي أن ينسب الخير إلى الله تعالى، لأنه هو الفاعل الموجــد، وأن ينسب الشر إلى العبد، لأنه هو الذي كسبه له.

والذي أراه بعد كل هذا، إن الجزري وبعد نفيه التوليد ورده على القائلين به، أنه من الذين يؤمنون بأن الله هو خالق كل شيء، ومن ضمن هذه الأشياء أعمال العباد.

٨- ج تــــركيبــه:

ينفي الجزري أن يكون ذات الله تعالى مركباً من أجزاء وأبعاض، لما في ذلــك مــن الاحتياج المنافي للوجوب.

ومن جملة ما تقتضيه مخالفة الله للحوادث نفي الجرمية ولوازمها ومنها التركيب[١]،ولم يقل بالتركيب الاّ المجسمة، وقد أنكر ذلك كثير من السلف والخلف.

ويستحيل أن يكون الله مركباً من أجزاء وأبعاض لوجوه، منه:

الأول: إن كل مركب يفتقر إلى أجزائه، وكل واحد من أجزائه غيره، فكــل مفتقــر مفتقرٌ إلى غيره، وكل ما كان بهذا الشكل فإنه ممكن.

الثاني: إنه إما أن يكون كل واحد من تلك الأجزاء واجب الوجود لذاتــه، وإمــا لا يكون، والثاني باطل، لأن المركب محتاج إلى أجزائه، فلو كان شيء من أجزائه ممكناً لذاته، مع أنه يكون مفتقراً إلى ذلك الجزء، لزم كونه في ذاته مفتقراً إلى الممكن لذاته، والمفتقر إلى الممكن أولى بالإمكان، فليزم أن يكون الواجب لذاته، ممكناً لذاته، وذلك محال[٢].

فالجزري في نفيه التركيب –الذي هو من صفات الأجسام– عن الله، يــرد علــى المجسمة الذين وصفوا الله بأنه جسم.

(١) ينظر: تحفة المريد على جوهرة التوحيد، للبيجوري، ١/٥٢، النظام الفريد بتحقيق جوهرة التوحيــد، ص٧٩-٨٠.

(٢) المطالب العاليــة من العلم الإلهي، للــرازي، ٢/١١٩-١٢٠، ولمزيد من التفاصيل ينظر: المختصر في أصــول الدين، للقاضي عبد الجبار، ص١٨٤-١٩٠، المواقف في علم الكلام، للايجــي، ص٢٧٣، أصــول الــدين، للبغدادي، ص٧٣-٧٦، شرح العقائد النسفية، للتفتازاني، ص٧١، الاقتصاد في الاعتقاد، للغزالي، ص٢١.

٩- ج روحـــــن:

يبدو أن الجزري بقوله هذا يرد على المعتزلة -وخاصة النظّام والجبائي[١]- في مســألة (الروح)، حيث إنّ الإنسان عند النظام ليس البدن، وإنما هو الروح أو الـــنفس، والبـــدن آلتها، حيث يقول: ((إن الإنسان هو الروح، وهو جسم لطيف داخل هذا الجسم الكثيف، مع قوله بأنّ الروح هي الحياة المتشابكة لهذا الجسد. وأنّه في الجسد على سبيل المداخلـــة، وأنه جوهر واحد غير مختلف ولا متضاد))[٢].

فبناءً على هذا القول، فإن الإنسان لا يُرى على الحقيقة، وإنما يرى الجسد الذي فيـــه الإنسان. كذلك الروح عنده هي الإنسان ولها الاستطاعة، إذ يقول: ((إن الروح هي التي لها قوة واستطاعة وحياة ومشيئة))[٣].

وكان ينكر أن يكون للحياة والقوة معنىً، غير الحي القوي، وأن سبيل كون الروح في هذا البدن على جهة أن البدن آفة عليه وباعث له على الاختيار ولو خلص منه لكانـــت أفعاله على التولّد والاضطرار[٤].

ويقول أيضاً: ((إنّ الروح جنس واحد، وأفعاله جنس واحد، وإن الأجسام ضــربان: حيّ وميّت، وأن الحي منها يستحيل أن يصير ميّتاً، والميت يستحيل أن يصير حياً))[٥].

وكان الجبائي يذهب إلى أن الروح جسم وأنها غير الحياة، والحياة عرض ويعتّل بقول أهل اللغة: خرجت روح الإنسان، فزعم أن الروح لا تجوز عليها الأعراض[٦].

---

(١) الجبائي: هو محمد بن عبد الوهاب بن سلام الجبائي نسبته الى جبي (من قرى البصرة)، ولد سنة (٢٣٥هـــ)، من أئمة المعتزلة ورئيس علماء الكلام في عصره، وإليه نسبة الطائفة "الجبائية"، له مقالات وآراء إنفرد بهـــا في المذهب، اشتهر في البصرة. توفي سنة (٣٠٣هـــ) ودفن بجبي، ينظر: وفيات الأعيان، ٢٦٧/٤، ســير اعـــلام النبلاء، ١٨٣/١٤، البداية والنهاية، ١٢٥/١١، شذرات الذهب، ٢٤١/٢.

(٢) ينظر: الفرق بين الفرق، ص١١٧. الملل والنحل، ٥٥/١.

(٣) ينظر: الفرق بين الفرق، ص١١٧.

(٤) ينظر: مقالات الإسلاميين، ص٣٣٤.

(٥) الفرق بين الفرق، ص١١٩.

(٦) مقالات الإسلاميين، ص٣٣٤.

١٠- چ جهسـد:

يرى الجزري أنه يستحيل أن يكون الله جسماً، ذلك أن الأجسام قابلة للحوادث، فيجب كونها حادثة، وقد سبق القول في إمتناع كون الله قابلاً للحوادث.

كذلك ذكرنا طائفة من أقوال علماء المسلمين —ومن كافة الفرق- في إستحالة كون الله جسماً، ذلك أن الأجسام حادثة، فلو كان الله جسماً لوجب أن لا يخلو من دلائل الحوادث كالقرب، والبعد، والاجتماع، وأيضاً لكان محتاجاً الى مركّب ومصوّر ومؤلف. والإله يجب أن يكون قديماً أزلياً، لذا فالجمع بين قبول الحوادث وبين القدم محال(١).

فالجزري بقوله (**چ جهسـد**) يرد على المجسمة من الهشامية الذين أطلقوا صفات الأجسام على الله من لون وطعم ورائحة(٢)، والقائلين بالصورة، وإثبات اللحم، والدم، واليد، والرجل، والأنف، والأذن، والعين، واثبات القلب(٣)، وعلى الكرامية(٤) الذين زعموا أن معبودهم أحدي الذات، أحدي الجوهر(٥).

(١) ينظر: الفقه الأكبر، لأبي حنيفة، بشرح علي القاري، ص١٥، الفقه الأكبر، للشافعي، بشرح محمد ياسين عبد الله، ص٦١-٦٢، متن العقيدة الطحاوية، المطبوع ضمن المجموع المفيد من رسائل التوحيد، ص٢٣، المختصر في أصول الدين، للقاضي عبد الجبار، ص١٨٥، المواقف في علم الكلام، للايجي، ص٢٦٩، لمع الادلة، للجويني، ص١٠٧، أصول الدين للرازي، ص٤٦، شرح المقاصد، للتفتازاني، ٢/ ٥٢، الاقتصاد في الاعتقاد، للغزالي، ص٢١، المطالب العالية من العلم الالهي، للرازي، ٢/٩٩-١٠٠، الأنصاف، للباقلاني، ص٣٦، قواعد العقائد، للغزالي، ص١٥٩-١٦٠.

(٢) ينظر: الفرق بين الفرق، للبغدادي، ص٤٨.

(٣) ينظر: التبصير في الدين، للاسفرائيني، ص٤٠.

(٤) سبق التعريف بهم.

(٥) ينظر: الفرق بين الفرق، للبغدادي، ص٢٠٣. الملل والنحل، ١/١٠٨-١٠٩.

الوحدانيـــة

اشتركت الأديان السماوية كلها في عقيدة التوحيد، فلم يأت نبي الاّ وبشّر بالتوحيد، لكن الإنسانية كانت تنحرف بالعقيدة بعد موت الرسول ﷺ من التوحيد الى الشرك، وتغير وجهها الصحيح، وتبدل طبيعتها الحقيقية، وتلصق بها وثنيات كثيرة، على الرغم مـــن أن التوحيد ونفي الشرك كانا جوهر رسالات الأنبياء، والعنصر المهم في كل دين من الأديان السماوية(١)، لذا نجد رسالات الأنبياء كلها تؤكد قضية التوحيد، بل إن الأنبياء —كلهم– جاءوا يدعون أقوامهم إلى التوحيد الخالص، يقول الله عز وجل: (**وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا نُوحِي إِلَيْهِ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدُونِي**)(٢).

فتنقية الايمان بالله مما شابه من أدران الوثنية ونجاسة الشرك التي أفسدت عقول البشر، وجعلهم عبيداً لبعض الأشياء التي سخرها الله لهم، وجعلهم سادة عليها، كانت أكبر هَمّ الانبياء، على الرغم من أن مسألة إثبات وجود الله من أول الحقائق وكبراها وأظهرهـــا، لكنها لم تحظ باهتمام كبير، ذلك لأن الإنسان بفطرته السليمة يشعر بوجود الله تعالى، ولا مساغ للعقل في إنكاره، والذين جادلوا في مسألة وجود الله لم يكونوا إلاّ قلة مغمورة في كل عصر ومعظمهم ممن جرفتهم الشهوات، وغلبتهم الغرائز الـــدنيا فـــبرروا هبـــوطهم وانحرافهم بالإلحاد، وإنكار وجود الخالق العلي، حتى لا يحاسبهم أحد، ولا يحاسبوا أنفسهم على السقوط والانغماس في الملذات(٣).

ونظراً لأهمية موضوع وحدانية الله، رأيت من الضروري عرض منهج القرآن الكريم في هذه المسالة، وكذلك بيان مناهج أبرز الفرق الإسلامية، ومن ثم بيان منهج الجزري.

---

(١) ينظر: الباقلاني وآراؤه الكلامية، د. محمد رمضان عبد الله، ص٤١٩.

(٢) سورة الأنبياء، الآية (٢٥).

(٣) ينظر: وجود الله، د. يوسف القرضاوي، ص١٠-١١. إيماننا الحق بين النظر والدليل، إبراهيم النعمة، ص١٤.

منهج القرآن في الوحدانية

لما بُعث رسول الله صلى الله عليه وسلم كانت الجزيرة العربية قد عمّها الشرك، و لم يبق فيها من يعبد الله وحده إلاّ عدد قليل، وهم بقايا من كان على دين إبراهيم –عليه السلام–، فما عدا هذا العدد القليل من المؤمنين، كانت البقية يعبدون من دون الله أصناماً، ويقربون إليها القرابين، ويستنصرونها، ومع ذلك كله لم يجحدوا وجود الله، وهذا ما قرره القرآن الكريم: (**وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ**)[1].

لكنهم كانوا يشركون مع الله الوسطاء ويعبدونهم، ليقربوهم –بزعمهم– الى رضا الله، قال تعالى: (**...وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ مَا نَعْبُدُهُمْ إِلا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَى...**)[2].

لهذا السبب لم يفتح القرآن باب المناقشة الصريحة لمنكري الخالق، فالبيئة التي نزل بها القرآن لم تكن تعاني من هذه المشكلة، إلاّ أن المسألة الخطيرة التي عالجها القرآن هي مسالة الشرك، حيث أعتبرها شركاً وظلماً عظيماً، لذا سخر الرسول صلى الله عليه وسلم جل طاقته للقضاء على هذا الظلم، وظل يجادل المشركين في أمر شركهم، وهم ينكرون عليه دعوته الى التوحيد، قال تعالى: (**قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ أَلَّا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا...**)[3].

وقد سلك القرآن الكريم في دعوتهم إلى ترك هذه الآلهة المزعومة وتوحيد الله مسالك متعددة، منها:

١– بيان عجز الآلهة المدعوة من دون الله:

قال تعالى: (**يَاأَيُّهَا النَّاسُ ضُرِبَ مَثَلٌ فَاسْتَمِعُوا لَهُ إِنَّ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ لَنْ يَخْلُقُوا ذُبَابًا وَلَوْ اجْتَمَعُوا لَهُ وَإِنْ يَسْلُبْهُمْ الذُّبَابُ شَيْئًا لَا يَسْتَنقِذُوهُ مِنْهُ ضَعُفَ الطَّالِبُ وَالْمَطْلُوبُ، مَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ إِنَّ اللَّهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ**)[4].

فالآية تؤكد على ضعف وعجز الآلهة، ومن كانت هذه صفته فلا يصلح لأن يُعبد.

---

(١) سورة العنكبوت، الآية (٦١).

(٢) سورة الزمر، الآية (٣).

(٣) سورة الأنعام، الآية (١٥١).

(٤) سورة الحج، الآيتان (٧٣، ٧٤).

٢- بيان أنهم عند الشدة يلجأون الى الله وحده:

قال تعالى: (**وَإِذَا مَسَّكُمْ الضُّرُّ فِي الْبَحْرِ ضَلَّ مَنْ تَدْعُونَ إِلَّا إِيَّاهُ**)[١].

فالمفرّج للكربات، والمنجي من المهلكات هو الله تعالى وحده، لذلك فهو وحده المستحق للعبادة والدعاء.

٣- تذكير المخاطبين بالنعم التي أنعم الله بها عليهم:

قال تعالى: (**وَلَقَدْ خَلَقْنَا فَوْقَكُمْ سَبْعَ طَرَائِقَ وَمَا كُنَّا عَنْ الْخَلْقِ غَافِلِينَ، وَأَنزَلْنَا مِنْ السَّمَاءِ مَاءً بِقَدَرٍ فَأَسْكَنَّاهُ فِي الأَرْضِ وَإِنَّا عَلَى ذَهَابٍ بِهِ لَقَادِرُونَ، فَأَنشَأْنَا لَكُمْ بِهِ جَنَّاتٍ مِنْ نَخِيلٍ وَأَعْنَابٍ لَكُمْ فِيهَا فَوَاكِهُ كَثِيرَةٌ وَمِنْهَا تَأْكُلُونَ، وَشَجَرَةً تَخْرُجُ مِنْ طُورِ سَيْنَاءَ تَنْبُتُ بِالدُّهْنِ وَصِبْغٍ لِلآكِلِينَ، وَإِنَّ لَكُمْ فِي الْأَنْعَامِ لَعِبْرَةً نُسقِيكُمْ مِمَّا فِي بُطُونِهَا وَلَكُمْ فِيهَا مَنَافِعُ كَثِيرَةٌ وَمِنْهَا تَأْكُلُونَ، وَعَلَيْهَا وَعَلَى الْفُلْكِ تُحْمَلُونَ**)[٢].

في هذه الآيات توجيه للمخاطبين الى التعقل والتدبر في المشاهد، وتذكير لهم بأن موجد هذه النعم هو الله، وعليه فإنه هو المستحق للعبادة، دون غيره.

٤- بيان أن الخلق عنوان العبادة:

تعددت الآيات التي تنبه عقول المخاطبين وتبين لهم بأن أولئك الشركاء المدعوين مع الله لا يستطيعون تقديم شيء لمن دعاهم، بل إنهم عاجزون عن نصرة أنفسهم فيما إذا اعتدي عليهم فكيف يسوغ دعاؤهم عند أصحاب العقول والفطر السليمة.

قال تعالى: (**أَفَمَنْ يَخْلُقُ كَمَنْ لَا يَخْلُقُ أَفَلا تَذَكَّرُونَ**)[٣].

وقال تعالى: (**ذَلِكُمْ اللَّهُ رَبُّكُمْ لا إِلَهَ إِلا هُوَ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ فَاعْبُدُوهُ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ**)[٤].

---

(١) سورة الإسراء، الآية (٦٧).

(٢) سورة المؤمنون، الآية (١٧-٢٢).

(٣) سورة النحل، الآية (١٧).

(٤) سورة الأنعام، الآية (١٠٢).

٥- التفصيل الشامل لكل جوانب التوحيد ومسائله، ومن هذه الجوانب:

أ- إفراد الله في الخلق، ومن خلال قوله تعالى: ﴿**اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ**﴾[(١)]، كالإنسان، والسموات، والأرض، والأنعام ، والزرع، والنعم جميعاً.

ب- إفراده في الملك، من خلال قوله تعالى: ﴿**وَلَمْ يَكُنْ لَهُ شَرِيكٌ فِي الْمُلْكِ**﴾[(٢)].

ج- إفراده في الحكم والتشريع والأمر والنهي، من خلال قوله تعالى: ﴿**إِنِ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلا إِيَّاهُ**﴾[(٣)].

د- إفراده بالعبادة، وهذا هو الجانب العملي للتوحيد، وقد ركز القرآن عليه كثيراً، قال تعالى: ﴿**وَاعْبُدُوا اللَّهَ وَلا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا**﴾[(٤)].

٦- الاهتمام الكبير بمسألة التوحيد:

فلا نظير لها في جميع المسائل التي عالجها القرآن الكريم، وقلما تخلو سورة من ذكر هذه المسألة، والتأكيد على وحدانية الله ومحاربة الشرك.

٧- مناقشة المشركين على اختلافهم وتعدد آلهتهم:

فلم يترك القرآن نوعاً من أنواع الشرك الاّ وقد ذكره منبهاً ومناقشاً ومحذراً، ومن هذه الأنواع:

أ- الأصنام: قال تعالى: ﴿**وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ لأَبِيهِ آزَرَ أَتَتَّخِذُ أَصْنَامًا آلِهَةً إِنِّي أَرَاكَ وَقَوْمَكَ فِي ضَلالٍ مُبِينٍ**﴾[(٥)].

ب- الشمس والقمر والكواكب: قال تعالى: ﴿**لا تَسْجُدُوا لِلشَّمْسِ وَلا لِلْقَمَرِ وَاسْجُدُوا لِلَّه الَّذِي خَلَقَهُنَّ**﴾[(٦)].

---

(١) سورة الزمر، الآية (٦٢).

(٢) سورة الفرقان، الآية (٢).

(٣) سورة يوسف، الآية (٤٠).

(٤) سورة النساء، الآية (٣٦).

(٥) سورة الأنعام، الآية (٧٤).

(٦) سورة فصلت، الآية (٣٧).

ج- الملائكة والجن: قال تعالى: (وَلا يَأْمُرَكُمْ أَنْ تَتَّخِذُوا الْمَلائِكَةَ وَالنَّبِيِّينَ أَرْبَابًا أَيَأْمُرُكُمْ بِالْكُفْرِ بَعْدَ إِذْ أَنْتُمْ مُسْلِمُونَ)[1].

وقال تعالى: (وَجَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ الْجِنَّ)[2].

د- الأنبياء: قال تعالى: (وَقَالَتْ الْيَهُودُ عُزَيْرٌ ابْنُ اللَّهِ وَقَالَتْ النَّصَارَى الْمَسِيحُ ابْنُ اللَّهِ ذَلِكَ قَوْلُهُمْ بِأَفْوَاهِهِمْ يُضَاهِئُونَ قَوْلَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ قَبْلُ قَاتَلَهُمْ اللَّهُ أَنَّى يُؤْفَكُونَ)[3].

هـ- الأحبار والرهبان: قال تعالى: (اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ وَالْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ وَمَا أُمِرُوا إِلا لِيَعْبُدُوا إِلَهًا وَاحِدًا لا إِلَهَ إِلَّا هُوَ سُبْحَانَهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ)[4].

و- الهوى: قال تعالى: (أَفَرَأَيْتَ مَنْ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ وَأَضَلَّهُ اللَّهُ عَلَى عِلْمٍ)[5][6].

---

(١) سورة آل عمران، الآية (٨٠).

(٢) سورة الأنعام، الآية (١٠٠).

(٣) سورة التوبة، الآية (٣٠).

(٤) سورة التوبة، الآية (٣١).

(٥) سورة الجاثية، الآية (٢٣).

(٦) للاطلاع على منهج القرآن في مسألة التوحيد ينظر: منهج القرآن في الدعوة الى الايمان، د. علي بن محمد، ص١١٥-١٧٥، العقيدة الإسلامية في القرآن الكريم ومناهج المتكلمين، د. محمد عياش الكبيسي، ص٩٣-١٠٦، إيماننا الحق بين النظر والدليل، ابراهيم النعمة، ص٣٠-٤٤.

منهج السلف في الوحدانية

ذهب معظم علماء السلف إلى تقسيم التوحيد الى نوعين، هما:

الأول: توحيد الربوبية:

وهو الإقرار بأن رب العالم وخالقه صانع واحد، وليس إثنين، وهو الـــرب ســـبحانه وتعالى الذي جبلت الفطرة على الاعتراف به والخضوع له[١].

وقيل: هو الإقرار بأن الله تعالى رب كل شيء ومالكه وخالقه ورازقه، وأنه هو المحيي والمميت النافع الضار المتفرد بإجابة الدعاء عند الاضطرار، الذي له الأمر كله وبيده الخير كله، القادر على كل شيء ليس له في ذلك شريك[٢].

الثاني: توحيد الألوهية:

بمعنى أن يعبد الله وحده لا يشرك بعبادته أحد من خلقه، وفي هذا يتحقق قول (لا اله الاّ الله)[٣].

وقيل: هو العلم والاعتراف بأن الله ذا الألوهية على خلقه أجمعـــين وإفـــراده وحـــده بالعبادة كلها وإخلاص الدين لله وحده فحقيقة إخلاص التأله لله تعالى من المحبة والخوف والرجاء والتوكل والرغبة والرهبة وسائر أنواع العبادة لله[٤].

قال الإمام أبو حنيفة: ((والله تعالى يدعى من أعلى لا من أسفل لأن الأسفل ليس من وصف الربوبية والألوهية في شيء))[٥].

---

(١) كتاب التوحيد مع إخلاص العمل والوجه لله عز وجل، إبن تيمية، ص٥٧.

(٢) تيسير العزيز الحميد في شرح كتاب التوحيد، الشيخ سليمان بن عبد الله، ص٣٣.

(٣) كتاب التوحيد مع إخلاص العمل والوجه لله عز وجل، إبن تيمية، ص٥٧.

(٤) تيسير العزيز الحميد في شرح كتاب التوحيد، ص٣٦.

(٥) أصول الدين عند الإمام ابي حنيفة، د. محمد عبد الرحمن، ص٢٠٨.

وقرر هذا الطحاوي حيث قال: ((نقول في توحيد الله معتقدين بتوفيق الله: إن الله واحد لا شريك له، ولا شيء مثله، ولا شيء يعجزه، ولا إله غيره))[1].

فقوله: (ولا شيء مثله) في توحيد الأسماء والصفات.

وقوله: (ولا شيء يعجزه) في توحيد الربوبية والقدرة.

وقوله: (ولا إله غيره) في توحيد الألوهية[2].

وما أشار أليه الطحاوي قرره شارح العقيدة الطحاوية، حيث قال: ((التوحيد الذي دعت أليه رسل الله ونزلت به الكتب هو توحيد الإلهية المتضمن توحيد الربوبية، وهو عبادة الله وحده لا شريك له))[3].

وهذا التقسيم –أي تقسيم التوحيد إلى قسمين– هو المعتمد عند ابن تيمية[4] ويجعل الثاني متضمناً للإيمان بأسمائه –تعالى– وصفاته، إذ يقول: ((والتوحيد الذي جاء به الرسول... إثبات الإلهية لله وحده بأن يشهد أنْ لا اله الاّ هو ولا يعبد إلا إياه ولا يتوكل إلاّ عليه ولا يوالي إلاّ له ولا يعادي إلاّ فيه ولا يعمل إلاّ لأجله، وذلك يتضمن إثبات ما أثبته لنفسه من الأسماء والصفات))[5]. وهذا الذي استقرت عليه المدرسة التي تأثرت الى حد كبير بمنهج ابن تيمية[6].

ويرى ابن تيمية أن إقرار توحيد الربوبية وحده لا يكفي لأن يكون الإنسان موحداً ومؤمناً، ما لم يعترف ويقر توحيد الألوهية، فيقول: ((وليس المراد بالتوحيد مجرد توحيد الربوبية وهو اعتقاد أنَّ الله خلق العالم... ذلك أن الرجل لو أقر بما يستحقه الرب – تعالى– من الصفات ونزهه عن كل ما ينزه عنه وأقر بأنه وحده خالق كل شيء لم يكن موحداً، بل ولا مؤمناً حتى يشهد أن لا إله إلا الله فيقر بأن الله وحده هو الإله المستحق

---

(١) متن العقيدة الطحاوية، الطبوع ضمن المجموع المفيد من رسائل التوحيد، ص٢٢.

(٢) ينظر: تعليقات الالباني على العقيدة الطحاوية، ص٣١-٣٢.

(٣) شرح العقيدة الطحاوية: ٢٩/١.

(٤) ينظر: كتاب التوحيد مع إخلاص العمل والوجه لله عز وجل، إبن تيمية، ص٥٧.

(٥) درء تعارض العقل والنقل، ابن تيمية، ٢٢٤/١.

(٦) ينظر: فتح المجيد شرح كتاب التوحيد، ص١١.

للعبادة ويلتزم بعبادة الله وحده لا شريك له. والإله هو بمعنى المألوه المعبود الذي يستحق العبادة، ليس هو الإله بمعنى القادر على الخلق... فليس كل من أقـرّ أن الله رب كـل شيء وخالقه يكون عابداً له دون سواه))[1].

ذلك أن الإقرار بتوحيد الربوبية قد جبلت جميع الفطر عليه، واعترف به المشركون، فجميع المشركين كانوا يقرون بأن الله خالق كل شيء وربه ومليكه، ومع إقرارهم بربوبيته لم يخرجوا عن مسمى الشرك لأنهم لم يحققوا معنى (لا إله الاّ الله) الذي يتضمنه توحيد الألوهية والذي من أجله جاءت الرسل وأنزلت الكتب وعليه يكون الثواب والعقاب، وبه يتحقق إخلاص الدين لله[2].

ويؤيد ابن القيم رأي ابن تيمية في مسألة لزوم إقرار نوعي التوحيد والاعتراف بهما كي يكون مؤمناً وموحداً حقيقياً، ويجعل ذلك علامة أهل الاستقامة، إذ يقول: ((فالجمع الصحيح الذي عليه أهل الاستقامة هو جمع توحيد الربوبية وجمع توحيد الالهية فيشهد صاحبه قيومية الرب تعالى فوق عرشه، يدبر أمر عباده وحده، فلا خالق ولا رازق، ولا معطي ولا مانع الاّ الله... وأما جمع توحيد الالهية، فهو: أن يجمع قلبه وهمه وعزمه على الله وإرادته، وحركاته على أداء حقه تعالى، والقيام بعبوديته سبحانه، فتجتمع شؤون إرادته على مراده الديني الشرعي، وهذان الجمعان هما حقيقة (**إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ**)[3]))[4].

أما الدليل الذي استدل به ابن تيمية في نفي التعدد في الالوهية، فإنه قد استدل بالآية الكريمة (**مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِنْ وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذًا لَذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلا بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ**)[5].

(١) درء تعارض العقل والنقل، ابن تيمية، ١/٢٢٤.
(٢) ينظر: كتاب التوحيد مع إخلاص العمل والوجه لله عز وجل، ص٥٨.
(٣) سورة الفاتحة، الآية (٥).
(٤) مدارج السالكين، لابن قيم، ٣/٥٣٢.
(٥) سورة المؤمنون، الآية (٩١).

فالآية نفت أن يكون لله ولد يتقرب إليه بعبادة هذا الولد، وفي هـذا النفـي لتأليـه الوسائط بين الله وعباده، ثم نفت أن تكون هنالك آلهة أخرى تعبد على سبيل الشـركة معه، لأنه لو كان هناك من يستحق العبادة معه لكان الأمر لا يخلو من أحد الاحتمالين:

الأول: إما أن يكون كل إله قادراً فيتحقق الفرض الأول وهو قوله (**إِذًا لَذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ**) وانتفاء اللازم يدل على انتفاء الملزوم.

الثاني: أن يكون أحدهم قادراً دون الآخرين، وهنا يصدق الفرض الثاني وهـو قولـه (**وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ**) ومعلوم أن ذلك لم يقع، فدل ذلك على امتناع أن يكون هناك إله قادر، وآخر عاجز، ولو فرض وقوع ذلك لكان القادر هو الإله دون بقية الآلهة، وعند ذلك يستحق العبادة وحده دون غيره[1].

منهج المعتزلـة في الوحدانية

يعرف القاضي عبد الجبار المعتزلي التوحيد بأنه: ((هو العلم بما يتوحد الله –عز وجل– به من الصفات التي يختص بها، أو بأحكامها دون غيره))[2].

ثم يقسم مسائل التوحيد الى خمسة أصول –وقد أشرنا اليها سابقاً– وهـذه المسـائل الخمس تعتبر من جمل ما يلزمه في التوحيد أن يعرفه، فيقول: ((فان قيل: فبينوا لي جمل ما يلزمه في التوحيد أن يعرفه، قيل له: يدور ذلك الى أصول خمسة))[3].

يجعل (وحدانية الله) الأصل الأخير في التوحيد، على الرغم من أنه من أهم الأصـول، وكان من المفروض أن تكون الاصل الأول، ومع هذا فإن مسألة الرد على الثنوية وأهـل التثليث[4] قد أخذ القسط الأكبر من كلامه، ويكاد يخلو كلامه من توحيد الله في الحكم والتشريع أو العبادة.

---

(١) ينظر: كتاب التوحيد مع إخلاص العمل والوجه لله عز وجل، ص٦١.

(٢) المختصر في أصول الدين، القاضي عبد الجبار، ص١٦٩.

(٣) المصدر نفسه، ص١٧٢-١٧٣.

(٤) أهل التثليث: وهم الذين أثبتوا لله تعالى أقانيم ثلاثة، فقالوا: الباري تعالى جوهر واحد، يعنـون بـه القـائم بالنفس، لا التحيز والحجمية، فهو واحد بالجوهرية ثلاثة بالأقنومية، ويعنون بالأقانيم الصـفات كـالوجود

ولاثبات التوحيد استدل بـ(دليل التمانع)[1] أو (برهان التمانع) الذي اعتمد عليه معظم المتكلمين، فيقول: ((فان قالوا: فبينوا ان الله –تعالى– واحد لا كما قالته الثنوية في إثبات قديمين، ولا ما قالته النصارى في التثليث، قيل لهم: لو كان مع الله –تعالى– ثانٍ لم يخل من أن يكون غير واحد، وهكذا لا يصح لأنه يجب اذا كان قديماً أن يكون مثلاً له، فإذا كان قادراً لذاته فكذلك الثاني لو كان معه...))[2].

منهج الأشاعرة في الوحدانية

إن منهج أوائل الأشاعرة لا يكاد يختلف عن منهج المعتزلة في مسألة التوحيد.

يقول الباقلاني: ((ويجب أن يعلم أن صانع العالم جلت قدرته واحد أحد ومعنى ذلك أنه ليس معه إله سواه ولا من يستحق العبادة الاّ إياه ولا نريد بذلك أنه واحد من [جهة العدد]، وكذلك قولنا أحد، وفرد وجود ذلك إنما نريد به أنه لا شبيه له ولا نظير، ويريد بذلك أن ليس معه من يستحق الإلهية سواه))[3]، ثم يسوق دليل التمانع الذي استدل به المعتزلة.

أما من جاء بعد الباقلاني فقد تحدثوا عن التوحيد لا بمعنى نفي الشريك وإنما ذهبوا الى أبعد من ذلك.

والحياة والعلم وسموها: الأب والابن وروح القدس، وإنما العلم تدّرع وتجسد دون سائر الاقانيم. ينظر: الملل والنحل، للشهرستاني، ١/٢٢٠.

(١) دليل التمانع: يتلخص هذا الدليل في: لو قدرنا إلهين قادرين على جميع الممكنات، ثم أراد أحدهما تحريك جسم، وأراد الآخر تسكينه، فأما أن يحصل مرادهما معاً، أو لا يحصل مرادهما، أو تحصل مراد أحد دون الآخر، يستحيل حصول مرادهما معاً لاستحالة اجتماع الضدين، ويستحيل الاّ تحصل مرادهما لتمانع الالهين، وخلو المحل عن كلا الضدين. فاذا بطل القسمان تعين الثالث، وهو حصول مراد أحدهما دون الآخر. ينظر: المختصر في أصول الدين، ص١٩٩، المطالب العالية من العلم الالهي، ٢/١٣٥، قواعد العقائد، للغزالي، ص١٧٣، لمع الادلة، للجويني، ص٩٨-٩٩، الإرشاد، للجويني، ص٧١.

(٢) المختصر في أصول الدين، القاضي عبد الجبار، ص١٩٩.

(٣) الإنصاف، للباقلاني، ص٣٠.

يقول الجويني: ((الباري سبحانه وتعالى واحد، والواحد في اصطلاح الأصوليين الشيء الذي لا ينقسم، ولو قيل: الواحد هو الشيء لوقع الاكتفاء بذلك. والرب –سبحانه وتعالى– موجود، فرد متقدس عن قبول التبعيض والانقسام، وقد يراد بتسميته واحداً أنه لا مثيل له ولا نظير))[1]. بعد ذلك يسوق دليل التمانع على وحدانية الله[2].

ويقول الغزالي: ((الواحد قد يطلق ويراد به أنه لا يقبل القسمة أي لا كمية له ولا جزء ولا مقدار، والباري بمعنى سلب الكمية المصححة للقسمة، فإنه غير قابل للانقسام... وقد يطلق ويراد أنه لا نظير له في رتبته))[3].

يستنتج مما تقدم أن التوحيد عند الأشاعرة على ضربين:

أحدهما: أنّ ذات الله –تعالى– ليس لها أجزاء، فهي لا تقبل القسمة. وقد استدلوا لاثبات هذا الضرب بما يأتي: ((لو قدر بعضين وحكم بقيام العلم والقدرة والحياة بأحدهما فهو الاله، والزائد عليه قديم على هذا التقدير غير متصف بأوصاف الألوهية))[4].

ثانيهما: نفي الشريك أو النظير، وقد استدل الأشاعرة عليه بدليل التمانع نفسه، يقول الجويني: ((يستحيل تقدير إلهين والدليل عليه، أنّا لو قدرنا إلهين، وفرضنا الكلام في جسم وقدرنا من أحدهما تحريكه ومن الثاني تسكينه فتتصدى لنا وجوه كلها مستحيلة))[5].

منهج الجزري في الوحدانية

أولى الجزري اهتماماً كبيراً بمسألة وحدانية الله، فقد تحدث عن هذه المسألة في مواضع عديدة من ديوانه، فهو أولاً يثبت وحدانية الذات على طريقة المتكلمين، فهو يرى أن معنى التوحيد:

١- عدم قبول التبعيض، والرب موجود فرد متقدس عن قبول التبعيض.

٢- أنه لا مثيل له ولا نظير.

---

(١) الارشاد، للجويني، ص٦٩.

(٢) لمع الادلة، للجويني، ص٩٨-٩٩.

(٣) الاقتصاد في الاعتقاد، للغزالي، ص٣٦.

(٤) الإرشاد، للجويني، ص٦٩.

(٥) الإرشاد الى قواطع الادلة في أصول الاعتقاد، للجويني، ص٧٠.

يقول:

ســرىٚ وەحــدەت ژ ئــەزەل گرتيــە حــەتتا ب ئەبــەد

واحد و فەردە ب ذاتىٚ خــوە وى نيــنن چــو عــەدەد[1]

أي: إنّ سر وحدة الله تعالى وحكمة فرديته قد عمّ في الكون من الأزل الى الأبد، أي هو واحد في كافة الأزمنة أزلاً وأبداً، وواحد، وفرد في ذاته، ليس له تعدد ما بوجه من الوجوه[2].

فالواحد هو: المنفرد بالذات في عدم المثل والنظير، وقيل: الواحد هو الذي لا يتجزأ ولا يثنى ولا يقبل الانقسام ولا نظير له ولا مثيل[3].

أما الفرد فهو: الواحد الأحد الذي لا نظير له ولا مثيل ولا ثاني[4].

وسيراً على نهج المتكلمين يسوق دليل التمانع، الذي اعتمده معظم المتكلمين لإثبات وحدانية الله، فيقول:

هەريەكە و دىٚ هەريەك بمينت ئەووەل و ئــاخر يەكــە

(لا جرم) نابت دوبــن ئــىٚ دىٚ بمينــت هــەر هــەبوو[5]

أي: أنَّ الله تعالى هو واحد وسيبقى الى الأبد واحداً لا يمكن أن يتعدد في زمن من الأزمان، فهو واحد أولاً وآخراً، ولا يجوز أن يكون هناك اثنان للزوم التعدد، وهو محال قطعاً، والذي لابد من بقائه أبداً أنه كان موجوداً أزلاً أيضاً، فالله تعالى هو الموجود أولاً وآخراً بلا تخلل وعدم ولا طرو تعدد[6].

---

(١) **ديوانا مەلايىٚ جزيرى، ص١١٠.**

(٢) ينظر: العقد الجوهري، ١/٢١٦.

(٣) لسان العرب، ٣/٤٥٠.

(٤) المصدر نفسه، ٣/٣٣١.

(٥) **ديوانا مەلايىٚ جزيرى، ص٢٥٤.**

(٦) ينظر: العقد الجوهري، ٢/٦٢١.

فمفهوم الواحد بالنسبة إلى الله عند الجزري لا يمكن أن يصدق الاّ على ذات واحدة، والواحدية – عند المتكلمين– يستلزم سلب ما لا يليق بالله، وذلك في:

١– نفي الكثرة عنه بحسب الأجزاء، بأن يتركب من جزئين فأكثر، وبحسب الجزئيات بأن يكون الموجود واجبين أو أكثر[١].

وقد سبقت الإشارة الى الأدلة التي أستدل بها المتكلمون على نفس التركيب فلا داعي لتكرارها.

٢– نفي التعدد. ومن أبرز ما أستدل به المتكلمون في نفي التعدد عن الله (برهان التمانع).

وتقرير الدليل كما يسوقه علماء الكلام، لو كان في السموات والأرض إله غـــير الله لتنازعت الإرادتان بين سلب وإيجاب، وأنّ هذا التنازع يـــؤدي الى فســـادهما لتنـــاقض الإرادتين، ولكنهما صالحان غير فاسدين فبطل ما يؤدي إلى الفساد فكانت الوحدانية[٢].

وهذين الضربين هما أساس ما وصل إليه بعض المتكلمين من نفي الكموم الخمسة والتي خلاصتها:

أ– نفي الكم المتصل في الذات، بمعنى: أن الله –سبحانه– ليس مركباً من أجزاء.

ب– نفي الكم المنفصل في الذات، بمعنى: أن الله –سبحانه– لا شريك له ولا مثيل.

ج– نفي الكم المتصل في الصفات، بمعنى: أن كل صفة لله فهي واحدة لا تقبل التجزئـــة، فالله له قدرة واحدة وليس قدرتان.

د– نفي الكم المنفصل في الصفات، فليس لصفات الله نظير عند غيره، فلا قدرة لمخلـــوق تماثل قدرة الله.

هـــ– نفي الكم المنفصل في الأفعال، لأن الأفعال لا تقوم بالله فلا تكون الاّ منفصلة، والله لا يشاركه في فعله أحد[٣].

---

(١) شرح المقاصد، للتفتازاني، ٣١/٤.

(٢) المصدر نفسه، ٣٦/٤، ذكر التفتازاني عشرة أدلة مما استدل به المتكلمون على نفي التعدد بالنسبة لله، واكتفينا بذكر دليل (برهان التمانع) إنما هو بسبب كثرة شيوعه بين المتكلمين.

(٣) ينظر: النظام الفريد بتحقيق جوهرة التوحيد، محمد محي الدين عبد الحميد، ص٨٢–٨٣.

كما أكد الجزري على وحدانية الله بالذات، فإنه يؤكد على وحدانيته بالصــفات، إذ يقول:

فەرقــە واحــد ژ ئەحــەد لێ دمــەقامێ صــەمەدى

ب حەقيقەت كو يەكن هەردو چ واحـد چ ئەحـەد[1]

أي: وان ما يطلق عليه لفظ الواحد وما يطلق عليه لفظ الأحد يفترقان[2].

ولكن بالقياس الى المولى الصمد[3] وإطلاقهما عليه لا فرق بينهما، لأنه يجمع الوصفين كليهما، فكما أنه منفرد بالصفات فهو منفرد بالذات، فقد جمع الإطلاقين واتصف بكلا الوصفين فلا جرم إتحد بالنسبة إليه تعالى كلا اللفظين[1].

---

(١) **ديوانا مەلايێ جزيرى، ص١١٠.**

(٢) الواحد: هو المنفرد بالذات في عدم المثل والنظير. والأحد: هو المنفرد بالمعنى.

وقيل: الواحد هو الذي لا يتجزأ ولا يثنى ولا يقبل الانقسام، ولا نظير له، ولا مثل، ولا يجمع هذين الوصفين الاّ الله عز وجل.

الأحد: بنى لنفي ما يذكر معه من الاحد، نقول: ما جاءني أحد.

والواحد: اسم بني لمفتتح العدد، نقول: جاءني واحد من الناس، ولا نقول جاءني أحــد، للتفاصــيل ينظــر: مفردات الفاظ القرآن، للراغب الأصفهاني، ص٨٥٧، ٦٦، لسان العرب، لابن منظور، ٤٥١/٣.

(٣) ذكر الجزري كلمة (الصمد) وأراد به (الله)، إستعار هذه الكلمة من سورة (الإخلاص) وقصد به المعنى الذي ذكره المفسرون.

قال ابن كثير: وقوله تعالى (الله الصمد)، قال عكرمة عن ابن عباس: الصمد يعني: الذي يصمد اليه الخلائق في حوائجهم ومسائلهم، قال علي بن أبي طلحة عن ابن عباس: الصمد هو: السيد الذي قد كمل في ســؤدده، والشريف الذي قد كمل في شرفه، والعظيم الذي قد كمل في عظمته، والحليم الذي قد كمــل في حلمــه، والعليم الذي قد كمل في علمه، والحكيم الذي قد كمل في حكمته. وهو الذي قد كمل في أنواع الشــرف والسؤدد، وهو الله سبحانه هذه صفته لا تنبغي الاّ له، ليس له كفء وليس كمثله شيء.

وقال الأعمش عن شقيق عن أبي وائل: (الصمد) السيد الذي قد إنتهى سؤدده. ورواه عاصم عن أبي وائل عن ابن مسعود مثله.

وقال مالك عن زيد عن أسلم: (الصمد) السيد، وقال الحسن وقتادة: هو الباقي بعد خلقه.

وفي معرض تنزيه الله عن التعدد، يؤكد على أن تعدد صفات الله وتنوع الألفاظ الـتي تطلق عليه لا يعنيان تعدد ذات الله تعالى، فيقول:

يەکـە دەریـا تـو بـزان قـەنج چ مـەوج و چ حـەباب

دئەصـل دا کـو حـەمی ئاڤـە چ ئـاڤ و چ جەمـەد[٢]

أي: إنّ البحر وإن اختلفت أمواجه ونفاخاته وتنوعت مياهه لا تعدد فيه بذلك، بل هو واحد، لأن تلك الأمواج والنفاخات هي في اصلها ماء من ذلك البحـر وإن اختلفـت أسماؤها، لأن أجزاء البحر كلها تمثيل لعدم تعدد ذات الله بتعدد أوصافه وتنوع الألفاظ التي تطلق عليه[٣].

فكما أنه رأى أن تعدد صفات الله لا يعني تعدد ذاته، فإنه يرى أيضاً أن تعدد أسمائـه الحسنى لا يدل على تعدد ذاته: فيقول:

ژ موسـه مـایێ عـەدەد کهـرەتـێ ئـەسما تومـەبین

زەید و عەمرێن مە حەتا چـەند دو نینـە یـەك ویـەك[٤]

وقال الحسن أيضاً: (الصمد) الحي القيوم الذي لا زوال له، وقال آخرون: (الصمد) الذي لا جوف له، وقال الشعبي: (الصمد) هو الذي لا يأكل الطعام ولا يشرب الشراب. ينظر: تفسير القرآن العظيم، لابن كثير، ٤/ ٦٠٩-٦١٠.

وقال النسفي: (الصمد) فعل بمعنى مفعول من صمد اليه إذا قصده، وهو السيد المصمود إليه في الحوائج، والمعنى هو الله الذي تعرفونه وتقرون بأنه خالق السموات والارض وخالقكم وهو واحد لا شريك له، وهـو الـذي يصمد اليه كل مخلوق ويستغنون عنه وهو الغني عنهم. ينظر: تفسير النسفي، ٣٨٤/٤.

ويبدو أن الجـزري قد أسـتوعب جميع هذه المعاني التي تـدل عليها كلمة (الصـمد)، لذا كان إطلاقه هذه الكلمة على الله عن قصد.

(١) ينظر: العقد الجوهري، ٢١٧/١.

(٢) **ديوانا مەلایێ جزیری، ص١١٠.**

(٣) ينظر: العقد الجوهري، ٢١٧/١.

(٤) **ديوانا مەلایێ جزیری، ص١٧٠.**

أي: إنّ تعدد الأسماء وكثرتها ليست ناشئة عن تعدد المسمى وكثرته، فلا تظن ذلك، ولا تكن متردداً في كلية هذه القضية، فالمسمى كثيراً ما يكون واحداً وإن تعددت أسمائه واختلفت الأطلاقات عليه بحسب الظاهر، فالأعلام التي ذكرناها في كتب النحو لإثبات قواعده، كقولنا: جاء زيد، ضرب عمرو، الى غير ذلك من الأعلام لا أثنينية ولا تعدد في مسماها، بل كلها قد أطلقت على مسمى واحد وهو الشخص غير المعين وقد تعددت أسماؤه لغرض التمثيل واثبات القاعدة النحوية فقط، فالمسمى واحد بالتأكيد وإن كانت الأسماء كثيرة[1].

يستنتج مما تقدم أنّ الجزري في الوقت الذي يثبت فيه وحدانية الله في الذات ونفي التعدد في ذاته بتعدد صفاته وأسمائه، يؤكد على أن ذلك لا يعني التعدد في ذاته مهما تعددت الأسماء والصفات.

وهذا الكلام من الجزري هو رد على المعتزلة الذين ردّوا كل شيء يتعارض مع وحدانية الله وأزليته، فأنكروا أن يكون لله صفات قديمة خارجة عن ذاته، فالله عالم بذاته لا بعلم وهكذا في بقية الصفات، لأن هذه الصفات لو شاركته في القدم لشاركته في ألوهيته[2].

وبعد أن أثبت الجزري وحدانية الذات والصفات، تطرق إلى إثبات قسم آخر من التوحيد، وهو توحيد الألوهية، وتوحيد الألوهية معناه: الاعتقاد الجازم بأن الله سبحانه هو إله واحد، وإفراده سبحانه بالعبادة... فيقر العبد بأن الله سبحانه وتعالى هو وحده المستحق للعبادة، وأن غيره لا يستحق شيئاً منها[3].

---

(١) ينظر: العقد الجوهري، ١/٣٧٤.

(٢) ينظر: شرح الأصول الخمسة، للقاضي عبد الجبار، ص١٩٧، مقالات الإسلاميين، لأبي الحسن الاشعري، ص١٦٤-١٦٥.

(٣) درء تعارض العقل والنقل، ابن تيمية، ١/٢٢٥-٢٢٧، الإرشاد الى توحيد رب العباد، عبد الرحمن بن حماد آل عمر، ص٩-١٣، عقيدة التوحيد، احمد محمد علي داود، ص٢٧-٢٨.

وتقسيم التوحيد الى (توحيد الربوبية) و (توحيد الألوهية) يعتبر من تقسيمات ابن تيمية للتوحيد، وهذا الذي استقرت عليه المدرسة التي تأثرت بمنهج ابن تيمية[1].

أثبت الجزري توحيد الألوهية بقوله:

بــل ژ ســولطـــانـیَ قــدەم مــن ب تــو ئقــرار نــەهن

گەر ل کابامە نـەهن مەتقـەب و بزمـاریَ حـودووث[2]

أي: لا أقر ولا أعترف بوجود أحد ما يصلح للطاعة والانقياد غير السلطان القديم بذاته وصفاته ولو آذوني وعذبوني بأشد أنواع العذاب والألم بأن ثقبوا كعب قدميَّ بالمثقب وسمروه بالمسامير الحديدية الحادثة[3].

وفي مواضع أخرى يعترف بالعبودية لله، ومن مستلزمات العبودية إخلاص المحبة لله، بحيث لا يقدم عليها شيء، فيقول:

دل دەریــــایێ قـــدەم قافـــە ب پابـــت قـــدەمی

گەر چ دائم ل سەریَ فەرقە مە منشاریَ حـودووث[4]

أي: إن القلب لا يتزلزل عن محبة الذات القديمة ولو سلطت عليه المصائب وأصابته بلايا من محن الدنيا الحادثة، حتى ولو سلط على مفرق رأسنا منشار الحدوث[5].

(١) ينظر: فتح المجيد شرح كتاب التوحيد، عبد الرحمن بن حسن آل الشيخ، ص١٥.

(٢) **ديوانا مەلایێ جزيرى، ص٩٠.**

(٣) ينظر: العقد الجوهري، ١/١٥٩.

(٤) **ديوانا مەلایێ جزيرى، ص٩١.**

(٥) ينظر: العقد الجوهري، ١/١٦٠.

ومن مستلزمات العبودية: التذلل والخضوع لله، والامتثال الكامل لأمره، يقول الجزري:

چ ب كوشتن چ ب هشتن تو كو فەرمان بكرى

ئەز ب حوكمێ تە خوەشم (احمد عبد ورقيق)[1]

أي: إن الأمر الذي تأمر به والحكم الذي تصدره بحقي أنا راض به ولا أعترض عليه، وأتلقاه وكأنه مبرم لا يقبل وجهاً من وجوه الاعتراض. لأن (أحمد) [يقصد نفسه] المحكوم به عبد لك رقيق مملوك تحت سلطنتك، والعبد الرقيق لا يحق له أن يعترض على حكم سيده، بل لابد من القبول والتسليم وإطاعة الأمر[2].

وفي هذا المعنى أيضاً، يقول:

ئەرب كوشتن وەرب هشتن ئەمر وفەرمانا تەبت

(احمد عبد رقيق واقف بين العبيد)[3]

أي: أيها الحبيب إذا كان أمرك الصادر في حقي بقتلي في سبيل هواك، أو إبقائي حياً، فأنا الفقير المسكين المدعو (أحمد) عبدك والرقيق الواقف في صف العبيد في عتبة بابك، ممتثل ما تأمر به وراضٍ بالمرسوم الذي تصدره إرادتك، سواءً بالقتل أو بالعفو، لا أمانع فيه بل أتقبله بالرضا أولاً وآخراً[4].

ومن مستلزمات العبودية أيضاً، الدعاء من الله وحده، سواءً كان دعاء العبادة، أو دعاء المسئلة والاستعانة.

---

(١) **ديوانا مەلايێ جزيرى، ص١٦٤.**

(٢) ينظر: العقد الجوهري، ١/٣٦٠.

(٣) **ديوانا مەلايێ جزيرى، ص١١٣.**

(٤) ينظر: العقد الجوهري، ١/٢٢٩.

يرى الجزري أن رحمة الله وحده وشفقته كافيتان لستر ذنوبه وانتشاله من بحر الذنوب والآثام، فهو يدعو الله متضرعاً ويطلب رحمته وغفرانه وحده، إذ يقول:

غـەرقێ دەريـاييێ گونـاهين تشـنەيێ لـوطفـا حـەقين
رەحمـەتێ ئامورزگـار و شـەفقەيێ غـەفغار بـەس[1]

أي: إننا غرقى مغمورون في بحر الخطايا والآثام، وإننا في عطش شديد إلى لطف المولى الحق، ليلطف بنا ويعفو عما اقترفناه من الذنوب والخطايا، وهذا اللطف والرحمة من الغفور تعالى، وهذا الغفران والشفقة من الغفار الرحيم تكفي لستر ذنوبنا وانتشالنا من ذلك البحر الزاخر من الذنوب والآثام[2].

---

(١) **ديوانا مەلايێ جزيرى، ص١٣٩.**

(٢) ينظر: العقد الجوهري، ١/٢٩١.

المبحث الرابع
صفات المعاني

المطلب الأول . . .

معنى صفات المعاني والنزاع فيها

صفات المعاني عبارة عن: (كل صفة قائمة بموصوف موجبة له حكماً)[1]، كصفة العلم مثلاً تستلزم أن يكون المتصف بها عليماً، وصفة القدرة تستلزم أن يكون المتصف بها قادراً.

وصفات الكمال لله تعالى كثيرة، حيث لم يختلف المسلمون على أن الله تعالى واحد، متصف بصفات الكمال الثبوتية الواجبة لذاته تعالى، والتي أطلقها على نفسه.

فالمعتزلة –وفي الأصل الثالث من أصول التوحيد عندهم- والخالص بـ (بيان ما يستحقه من الصفات) يتكلمون أولاً عن كونه تعالى قادراً... كونه تعالى عالماً... كونه تعالى سميعاً بصيراً مدركاً للمدركات... كونه تعالى موجوداً... كونه تعالى قديماً[2].

أما الأشاعرة فقد حصروا هذه الصفات في سبع رئيسية معينة، يقول الغزالي: ((في الصفات وفيه سبعة دعاوى، إذ ندعي أنه سبحانه قادر، عالم، حي، مريد، سميع، بصير، متكلم فهذه سبع صفات))[3].

ويقول الباقلاني في معرض كلامه عن صفات المعاني: ((إن الباري جلت قدرته حي... قادر على جميع المقدورات... عالم بجميع المعلومات... مريد على الحقيقة لجميع الحوادث، والمرادات... سميع لجميع المسموعات مبصر لجميع المبصرات... متكلم وان كلامه غير مخلوق ولا محدث))[4].

ويستدل بأدلة نقلية وعقلية على إثبات هذه الصفات.

---

(١) إتحاف المريد بجوهرة التوحيد، للشيخ عبد السلام اللقاني، ص٨٧.

(٢) ينظر: شرح الأصول الخمسة، للقاضي عبد الجبار، ص١٥١-١٦٩.

(٣) الاقتصاد في الاعتقاد، للغزالي، ص٣٤.

(٤) ينظر: الإنصاف، للباقلاني، ص٣١-٣٣.

أما انحصار صفات المعاني في السبع، فهو بالنظر الى ما قام الدليل عليه تفصيلاً، مع قطع النظر عن صفات وقع فيها الخلاف، و لم يقم الدليل على أنها صفات زائدة على هذه السبع[1].

لم يختلف المسلمون في إثبات صفات الكمال الثبوتية الواجبة لذاته تعالى، والتي أثبتها الله لنفسه، الاّ أن الخلاف وقع في مسألة كيفية إتصاف الله سبحانه وتعالى بهذه الصفات.

فالمعتزلة ذهبوا الى نفي الصفات الزائدة على الذات، فالله تعالى عالم بدون أن يتصف بشيء اسمه العلم، وقادر بدون أن تسند إليه صفة القدرة.

وقد اختلفت عبارات المعتزلة في هذا المبحث، فقال القاضي عبد الجبار: ((نقول هو عالم، قادر، حي، سميع، بصير، قديم لذاته، لا يحتاج إلى أمر سوى ذاته، يصح لأجله أن يستحق لهذه الصفات))[2].

وقال أبو الهذيل: ((هو عالم بعلم هو هو، وقادر بقدرة هي هو، وهو حي بحياة هي هو))[3].

وقال ضرار: ((معنى ان الله عالم أنه ليس بجاهل، ومعنى أنه قادر أنه ليس بعاجز، ومعنى أنه حي أنه ليس بميت))[4].

وإنما حملهم على هذا، تصور أن إسناد هذه الصفات الذاتية إلى الله تعالى يستلزم تعدد القدماء بقدر تعدد هذه الصفات، يقول القاضي عبد الجبار: ((فالقديم –تعالى– لو استحق هذه الصفات لمعان قديمة لوجب أن تكون مثلاً لله –تعالى– وهذا يوجب إذا كان العالم –تعالى– عالماً قادراً لذاته وجب أن تكون هذه المعاني أيضاً قادرة عالمة وذلك محال))[5].

---

(١) ينظر: المطالب العالية من العلم الألهي، الرازي، ٢٢٣/٣. النظام الفريد بجوهرة التوحيد، محمد محي الدين عبد الحميد، ص٨٧.

(٢) المختصر في أصول الدين، للقاضي عبد الجبار، ص١٨٢.

(٣) مقالات الإسلاميين، ص١٦٥.

(٤) المصدر نفسه، ص١٦٦.

(٥) شرح الأصول الخمسة، للقاضي عبد الجبار، ص١٩٧.

ويقول أيضاً: (ولو كان لا يعلم إلاّ بعلم لكان محتاجاً في كونه عالماً الى ذلك كالواحد منا ... وقد ثبت أنه غني من جميع الوجوه ولا تجوز عليه الحاجة، ولهذا نقول: لم يزل عالماً ولا يزال كذلك، ويعلم كل معلوم، ولو كان يعلم بعلم لكان قدر علومه كالواحد منـــا، ولو كان يجوز عليه العلم لجاز عليه الجهل كالواحد منا)[1].

أما الأشاعرة فيرون أن لهذه الصفات صفات، أو أحكام متعلقة بها، منها:

١- إن هذه الصفات ليست هي الذات بل هي زائدة على الذات. يقول الغـــزالي: ((إن الصفات السبعة التي دللنا عليها ليست هي الذات بل هي زائدة على الذات، فصـــانع العالم عندنا عالم بعلم وحي بحياة وقادر بقدرة وهكذا في جميع الصفات))[2].

كما أن هذه الصفات ليست غير الذات، إذ يقول الغزالي: ((فإن قيل: أفتقولـــون إن صفات الله تعالى غير الله تعالى؟

قلنا: هذا خطأ فإنا إذا قلنا الله تعالى فقد دللنا به على الذات مع الصفات لا على ذات بمجردها، إذ اسم الله تعالى لا يصدق على ذات قد أخلوها عن صفات الإلهية كما يقـــال الفقه غير الفقيه ويد زيد غير زيد))[3].

وهذا رد على المعتزلة في إنكارهم المعاني الزائدة على الذات لتصورهم أن إسناد هـــذه الصفات الى الله يستلزم تعدد القدماء.

٢- إن هذه الصفات قائمة بذاته ولا يجوز أن يقول شيء منها بغير ذاته، لانـــه لا معـــنى لصفة الشيء الاّ ما يقوم به لا كما زعم المعتزلة من أنه متكلم بكلام هو قائم بغيره[4].

٣- إن هذه الصفات كلها قديمة فإنها إن كانت حادثة كان القديم سبحانه محلاً للحوادث وهو محال[5].

٤- إن الأسامي المشتقة لله تعالى من هذه الصفات صادقة عليه أزلاً وأبداً، فهو في القـــدم كان حياً، قادراً، عالماً، سامعاً، بصيراً، متكلماً[6].

---

(١) المختصر في أصول الدين، للقاضي عبد الجبار، ص١٨٢.

(٢) الاقتصاد في الاعتقاد، للغزالي، ص٦٠، وبنحو من هذا في: شرح المقاصد، للتفتازاني، ص٦٩.

(٣) ينظر: الاقتصاد في الاعتقاد، للغزالي، ص٦٤.

(٤) ينظر: شرح العقائد النسفية، للتفتازاني، ص٧٧.

(٥) ينظر: الانصاف، للباقلاني، ص٧٧، أصول الدين، للبغدادي، ص٩٠.

(٦) ينظر: الاقتصاد في الاعتقاد، للغزالي، ص٧٢.

منهــج الجــزري في صفات المعاني

لا يختلف الجزري عن جمهور الأشاعرة في إثبات الصفات السبعة القديمـــة لله تعــالى، ويؤكد على أن هذه الصفات اقتضى تعلقها بالموجودات لذلك كان سبباً في ظهور كافة الأشياء ظهوراً علمياً، وكذلك الأسماء قد أخذت إنتظامها من فيض اسم النور الذي تجلى عليها و لم يحدث في ذلك قصور ونقص، وذلك بحكم الصفات السبعة القديمة، يقول:

ئەشیا دعلمی بوون ظوهور　　ئسمان ژ فـەیضا ئسـمیٚ نـور
تەقویم بەستن بـیٚ قوصـوور　　حوکمیٚ صـفاتیٚ سـەبعەدا[(١)]

أي: أن الأشياء قد ظهرت ظهوراً علمياً، والأسماء قد أخذت انتظامها من فيض اســـم النور، و لم يحدث في ذلك قصورونقص، وهذا بحكم الصفات السبعة. [(٢)]

هذا اعتراف منه في إثبات الصفات السبعة، وقد وقف على بعض من هذه الصـــفات، مبيناً كيفية اتصاف الله تعالى بها، أو الإشارة إلى بعض ما يتعلق بهذه الصفات، -وســـيأتي بيان ذلك لاحقاً- و لم يقف على بعض آخر، وهذا لا يعني أنه لا يعترف بها، بل أنه وكما ذكرنا قد نص على عدد من هذه الصفات.

---

(١) **ديوانا مەلایێ جزيرى، ص٤٩.**

(٢) ينظر: العقد الجوهري، ٢/٨٦٠.

القـــدرة

القدرة: ((صفة أزلية يتأتى بها إيجاد كل ممكن وإعدامه على وفق الإرادة))[1].

وقيل: ((صفة أزلية تؤثر في المقدورات عند تعلقها بها))[2].

أثبت الجزري صفة القدرة لله سبحانه وتعالى، وهي مما اتفق عليه أهل السنة والجماعة على إتصاف ذات الله بها.

يقرر الجزري أن قوة المخلوقات مهما بلغت لا تستطيع إيجاد شيء أو تؤثر فيه، إن لم ترافقها قدرة الله، بمعنى أن الله هو القادر، هو الذي له القوة في الإيجاد والعدم، إذ يقول:

بێ قودرەتێ تـو قـووەتێ مـەخلووقى چ كـت

مەمنوعە ل نك عەقل كـو بكـت تـەئـــثيرێ[3]

أي: ماذا يمكن أن تفعله قوة المخلوقات في إيجاد شيء وتؤثر فيه إن لم ترافقها قدرتك الجبارة يا ربي التي توجد الأشياء حقيقة، لأنه من المحال العقلي أن يكون أيّ تأثير لقـــوة المخلوقات الحادثة بغير قدرة الخالق القديم[4].

فقدرة الله وحدها لها التأثير، وبها يستطيع الإنسان إيجاد الأشياء، وإن لم يمنح الإنسان القوة لم يستطع إيجاد شيء.

---

(١) إتحاف المريد بشرح جوهرة التوحيد، للشيخ عبد السلام إبراهيم اللقاني، ص٨٧.

(٢) شرح العقائد النسفية، للتفتازاني، ص٨٣-٨٤.

(٣) **ديوانا مەلایێ جزيرى، ص٣٢٢.**

(٤) ينظر: العقد الجوهري، ٢/٧٥٦.

لم يتطرق الجزري الى ذكر شيء آخر مما يتعلق بصفة القدرة سوى ما ذكرناه، حيث لا يمكن تصور ذاته المقدسة أزلاً بدونها، فالله تعالى كامل القدرة، بها أوجد الموجودات، وأحكمها، وبقدرته يحي ويميت، (**بَدِيعُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَإِذَا قَضَى أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ**)[(١)].

كذلك لم يتطرق الجزري الى ذكر تعلقات القدرة، حيث أن للقدرة عند الأشاعرة تعلقين:

١- تعلق معنوي: لا يترتب عليه وجود المقدور، بل تمكن القادر من إيجاده وتركه، وهذا التعلق لازم للقدرة القديمة قديم بقدومها ونسبته الى الضدين سواء.

٢- وتعلق آخر يترتب عليه وجود "فيدرك" المقدور أو عدمه[(٢)].

والقدرة تتعلق بالممكن وهو ما ليس بواجب الوجود ولا مستحيل الوقوع، ولم يوجد شيء الاّ بها، وقد نص الإمام احمد بن حنبل[(٣)] على: ((أنه تعالى قادر بقدرة قديمة وقوة شديدة))[(٤)].

استدل العلماء على وجوب صفة القدرة لله تعالى بأدلة نقلية وعقلية، فمن الأدلة النقلية، قوله تعالى: (**إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ**)[(٥)].

---

(١) سورة البقرة، الآية (١١٧).

(٢) ينظر: حاشية المولى مصلح الدين الكستلي على شرح العقائد النسفية، ص٨٤.

(٣) أحمد بن حنبل: هو أبو عبد الله الشيباني الوائلي: أمام المذهب الحنبلي، وأحد الأئمة الاربعة، أصله من مرو، وكان أبوه والي سرخس، ولد في سنة (١٦٤هـ)، نشأ منكباً على طلب العلم، وسافر في سبيله أسفاراً عديدة، صنف (المسند) وهي في ستة مجلدات، يحتوي على ثلاثين ألف حديث، في أيامه دعا المأمون الى القول بخلق القرآن ومات قبل أن يناظر أحمد بن حنبل، وتولى المعتصم فسجن ابن حنبل ثمانية عشر شهراً لامتناعه عن القول بخلق القرآن، توفي سنة (٢٤١هـ)، ينظر: حلية الأولياء، ١٦١/٩، تاريخ بغداد، ٤١٢/٤. وفيات الأعيان، ٦٣/١، البداية والنهاية، ٣٢٥/١٠.

(٤) لوامع الانوار البهية، للسفاريني، ١٥٣/١.

(٥) سورة البقرة، الآية (١٠٩).

وقوله تعالى: (**وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُعْجِزَهُ مِنْ شَيْءٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَلا فِي الأَرْضِ إِنَّهُ كَانَ عَلِيمًا قَدِيرًا**)[1].

ومن الأدلة العقلية، ما قاله الباقلاني: ((نعلم قطعاً استحالة صدور الأفعال من عاجز لا قدرة له ولما ثبت أنه فاعل الأشياء ثبت أنه قادر))[2].

وما ذهب اليه الجزري من أثبات صفة القدرة لله، يوافق ما عليه الأشاعرة والسلف ويخالف المعتزلة.

يقول ابن تيمية: ((مذهب أهل السنة والجماعة أن الله تعالى خالق كل شيء، وربه ومليكه، ولا رب غيره ولا خالق سواه، ما شاء كان، وما لم يشأ لم يكن، وهو على كل شيء قدير))[3].

---

(١) سورة فاطر، الآية (٤٤).

(٢) الإنصاف، للباقلاني، ص٣١، وللمزيد ينظر: أصول الدين، للرازي، ص٥٥-٥٦، لمع الأدلة، للجويني، ص٩٤، شرح العقائد النسفية، للتفتازاني، ص٨٣-٨٤، أصول الدين، للبغدادي، ص٩٣-٩٤.

(٣) مجموع فتاوى ابن تيمية، ٦٣/٨.

العلـــم

العلم: صفة أزلية تكشف المعلومات عند تعلقها بها(1).

وهي متعلقة بجميع الواجبات والجائزات والمستحيلات تعلق إنكشاف علـى وجـه الإحاطة على ما هي من غير سبق خفاء(2). فعلم الله تعالى عند الأشاعرة يتعلـق بجميـع المفهومات، والله يعلم كل الأشياء، يقول التفتازاني: ((ويتعلق العلم بجميـع المفهومـات وجودية أو عدمية. أي: بالممكنات والواجبات والمستحيلات، فهو يعلم كـل الأشـياء وجزئياتها تفصيلاً وإجمالاً))(3).

ويقول عبد القاهر البغدادي: ((أجمع أهل الحق أنَّ علم الله واحد ليس بضـروري ولا مكتسب ولا عن استدلال ونظر، وأجمعوا على أنه محيط بجميع المعلومات يعلم به ما كان وما يكون وما لا يكون))(4).

وخالف في هذا الزرارية(5) والجهمية، حيث إن علم الله تعالى عندهم حادث، وإنه لا يعلم الاشياء قبل حدوثها(6).

---

(1) شرح العقائد النسفية، للتفتازاني، ص٨٣.

(2) ينظر: إتحاف المريد بشرح جوهرة التوحيد، للشيخ عبد السلام اللقاني، ص٩٤.

(3) شرح المقاصد، للتفتازاني، ٢/٩٠.

(4) أصول الدين، للبغدادي، ص٩٥.

(5) الزرارية: وهم أتباع زرارة بن أعين وقد كان على مذهب القطعية الذين كانوا يقولون بإمامة عبـد الله بـن جعفر، ثم إنتقل عنه فكان يقول بمذهب الموسوية، وكان يقول: إن الله تعالى لم يكن عالماً، ولا قادراً، ثم خلق لنفسه علماً، وحياة، وقدرة، وإرادة، وسمعاً، وبصراً، ينظر: الفرق بين الفرق، للبغدادي، ص٥٢، التبصـير في الدين، للاسفرائيني، ص٤٠.

(6) ينظر: الفرق بين الفرق، ص ص٥٢، ١٩٩. التبصير في الدين، ص ص٤٠-١٠٨. الملل والنحل، للشهرستاني، ص٨٦.

وقد ردّ البغدادي على قولهم هذا، حيث قال: "إن جاز أن يحدث معلومة قبل علمه به فلا جاز أن يحدث كل شيء ولا يكون عالماً به وهذا يغني عن كونه عالماً الشيء قبل حدوث علمه به"(١).

أثبت الجزري صفة العلم لله – تعالى– فيقول:

حال و موسته قبەل و ماضی دخوه دا تێك یەكن

صوبح مەوجووده ب عەینی خوه دئێڤاریٚ

أي: إنَّ الأزمنة كلها بحالها ومستقبلها وماضيها في حد ذاتها متحدة لا اختلاف بينها بالنسبة الى الله وعلمه القديم، وإنما الاختلاف بالنسبة إلى العلم الحادث الظاهر لنا فقط، وكذا هذا الصباح الموجود هو موجود بعينه في مساء الحدوث(٣).

هنا يؤكد الجزري على أن علم الله قديم، فهو يعلم الأشياء قبل وجودها على الحالة التي ستوجد عليها، وهذا العلم لا يتغير، وإنما يتغير متعلقها، (المعلوم)، ولايمكن قياس علمه بالعلم الحادث.

يأتي التأكيد ثانية على أنه –تعالى– يعلم الأشياء وقبل وجودها، وأن جميع الموجودات التي تظهر، سبقها علم الله تعالى في الأزل، إذ يقول:

ئەشكال وخەطێن دائرەییٚ نوقطەییٚ علمن

ئەڤ نەقش ومثالن دخەیالاتیٚ عەدەم دا(٤)

أي: هذه النقوش والمثالات والخطوط الموجودة في خيالات العدم التي هي عبارة عن هذه الموجودات الكونية من العلم العلوي والسفلي هي أشكال وخطوط ناشئة من دائرة علم الله القديم، لأنها ظهرت للوجود مطابقة لما سبق به علمه تعالى(٥).

---

(١) اصول الدين، للبغدادي، ص٩٥.

(٢) ديوانا مەلایێ جزیری، ص٩١.

(٣) ينظر: العقد الجوهري، ١/١٦٤.

(٤) ديوانا مەلایێ جزیری، ص٢٦.

(٥) ينظر: العقد الجوهري، ١/١١.

فتعلق العلم عند الجزري تعلق تنجيزي قديم.

أي: إنه تعالى عالم بالأشياء أزلاً على ما هي عليه. وكونها وجـــدت في الماضـــي، أو موجودة في الحاضر، أو توجد في المستقبل أطوار في المعلومات، لا توجب تغيراً في تعلـــق العلم[١].

إن إثبات الجزري لصفة العلم لله –تعالى– ثابت نقلاً وعقلاً، فمن الأدلة النقلية علـــى وجوب إتصاف الله –تعالى– بالعلم، قوله تعالى: **(إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ)**[٢].

وقوله تعالى: **(وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ)**[٣].

وقوله تعالى: **(وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَمَـــا تَسْقُطُ مِنْ وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا حَبَّةٍ فِي ظُلُمَاتِ الْأَرْضِ وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ)**[٤].

ومن الأدلة العقلية:

١- إن فعل الله تعالى متقن، ومن كان فعله متقناً فهو عالم، أما الأول فظاهر لمن نظر في الأفاق والأنفس، وأما الثاني فضروري وينبه عليه أن من رأى خطاً حسناً ، يتضـــمن ألفاظاً عذبة رشيقة، علم بالضرورة أن كاتبه عالم[٥].

٢- إن صدور الأفعـــال الحكيمة المتقنة الواقعة على أحســـن ترتيب ونظـــام وإحكام وإتقان لا يحصل إلاّ من عالم بها[٦].

---

(١) ينظر: النظام الفريد بتحقيق جوهرة التوحيد، ص٩٦.

(٢) سورة لقمان، الآية (٢٣).

(٣) سورة البقرة، الآية (٢٩).

(٤) سورة الأنعام، الآية (٥٩).

(٥) ينظر: المواقف في علم الكلام، الإيجي، ص٢٨٥.

(٦) ينظر: الإنصاف، للباقلاني، ص٣١.

الإرادة

الإرادة: صفة قديمة زائدة على الذات قائمة بها، توجب تخصيص أحد المقــدورين في أحد الأوقات بالوقوع مع استواء نسبة القدرة الى الكل وكون تعلق العلم تابعاً للوقوع(١).

فالمراد بــ(قديمة) ردّ على الكرّامية الذين قالوا: إن الإرادة صفة حادثة قائمــة بذاتــه تعالى(٢).

والمراد بــ(زائدة على الذات) ردّ على المعتزلة الذين قالوا: إن الإرادة نفس الذات(٣).

والمراد بــ(قائمة بذاته تعالى) ردّ على فريقين من المعتزلة:

أولهمــا: الجبائي(٤) ومن ذهب مذهبه القائلون: إن الإرادة صفة قائمة بغير محل(٥).

وثانيهما: النجار(٦) ومن ذهب مذهبه القائلون: إن الإرادة صفة سلبية وفسروها بأنها: ((عدم كون الفاعل ساهياً أو مكرهاً))(٧).

والإرادة لا تستلزم الرضا، ذكر شارح العقيدة الطحاوية أن :الذي عليه أهل الســنة والجماعة: أن الله وإن كان يريد المعاصي قدراً فهو لا يحبها ولا يرضاها، ولا يأمر بها، بل يبغضها، ويسخطها، ويكرهها، وينهى عنها وهذا قول السلف قاطبة، وهــذا ردّ لقــول

(١) ينظر: شرح العقائد النسفية، للتفتازاني، ص٨٥. شرح المقاصد، للتفتازاني، ١٢٨/٤.

(٢) ينظر: التبصير في الدين، للاسفرائيني، ص١١٢-١١٣.

(٣) ينظر: المختصر في أصول الدين، القاضي عبد الجبار، ص١٩٦-١٩٧.

(٤) سبقت ترجمته.

(٥) ينظر: الملل والنحل، للشهرستاني، ٨٠/١.

(٦) النجار: هو أبو عبد الله الحسين بن محمد بن عبد الله النجار، لم تذكر المصادر سنة ولادته، يعتبر رأس الفرقــة النجارية من المعتزلة، واليه نسبتها، وكان حايكاً في طراز العباس بن محمد الهاشمي، من جلة المجبرة ومتكلميهم، وقد قيل: إنه كان يعمل الموازين من أهل قم، وله مع النظّام مجالس ومناظرات، فأغضب النظّــام، فرفســه، فيقال: مات منها بعد تعلل سنة (٢٢٠هــ)، ذكر إبن النديم أسماء تصانيف النجار، منها: (إثبات الرســل) و (اللطف والتأيد) وغيرها. ينظر: الفهرست، لابن النديم، ص٢٢٩، سير أعلام النبلاء، ٥٥٤/١٠.

(٧) ينظر: الملل والنحل، للشهرستاني، ٨٩/١.

المعتزلة، فإنهم زعموا أن الله أراد الإيمان من الناس كلهم، والكافر أراد الكفر، وقولهم فاسد مردود لمخالفته الكتاب والسنة"[1].

والإرادة كالقدرة في التعلق، فهي لا تتعلق إلا بالممكن، دون الواجب والمستحيل.

وتعلقها تعلق تنجيزي قديم، ففي الأزل متعلقة بتخصيص الحوادث بأوقاتها وبالصفات التي يعلم أنه عليها في الخارج[2].

أثبت الجزري صفة الإرادة لله، حيث يؤكد أن الله هو الفعّال لما يريد، حيث يقول:

تەقاضا وەدكر حكمەت كو چەرخ و لـەولــەب
(هو الفعال لا تــغــتــر بأســباب وآلات)[3]

أي: إنّ الحكمة الإلهية والقضاء الرباني يطالب أن يكون الفلك في دوران مستمر، وأن تكون حالة الكون متقلبة غير مستقرة بأن لا يثبت شيء من الكائنات على حالة واحدة في هذا العالم، فيلزم أن لا يغتر أحد باستحضار أسباب الإبقاء على حالة يريدها، لأن الله هو الفعال المقدر والمتصرف في شؤون العالم لا تأثير في ذلك لشــيء مــن الأســباب وإن استحضرت[4].

فهذا تأكيد من الجزري على أن إرادة الله تنجيــزي قــديم، وهــذه الإرادة متعلقــة بتخصيص الأشياء أزلاً بالصفات التي يعلم أنه يوجد عليها.

---

(١) ينظر: شرح العقيدة الطحاوية، ١/٧٨-٧٩، بتصرف يسير.

(٢) ينظر: تحفة المريد على جوهرة التوحيد، للبيجوري ١/٥٩، النظام الفريد بتحقيق جوهرة التوحيد، ص٩١.

(٣) **ديوانا مەلايێ جزيرى، ص٢٦١.**

(٤) ينظر: العقد الجوهري، ٢/٧٠٨.

ويؤكد على هذه المسألة، فيقول:

ئەو بـوو مـورادا كردگـار　　　لــەوكر ئــراده و ئختيــار

ڤێ بوغچه يێ هەرلێ بوهار　　　گـــول گـــەش دبـــاغێ

أي: هذا كان مراد الخالق تعالى في الأزل، وهكذا اقتضت حكمتـــه، فلـــذلك أراده واختاره أخيراً وهو أن يكون الربيع مخيماً على هذه الروضة، وأن تكون الوردة المفتحة في وسط الورود غير المفتحة[٢].

ويرى الجزري أنه يجب أن يكون الله مريداً لجميع الحوادث، والمرادات، وأن يكون هو الفاعل المختار، وأن يكون مطلق التصرف، لا تأثير لأحد عليه، حيث يقول:

يار دڤـێ حـاكم بـتن قـەولێ رەقيـان گـوهـ نـەكت

شاهێ مولكێ دلبەرێ دێ فاعلـەك موختاربـت[٣]

أي: إن المحبوب الذي يكون بمنـــزلة حاكم مطلق التصرف في باب المحبـــة يلـــزم أن يكون فاعلاً مختاراً لا تأثير لأحد عليه ولا يستمع الى قول واش أو نمام ولا يتبع رأي غيره بل من حقه أن يستبدّ بما يحلو له[٤].

وما ذهب اليه الجزري من إثبات صفة الإرادة لله، ثابت بالأدلة النقلية والعقلية علـــى إتصاف الله بهذه الصفة، فمن الأدلة النقلية، قوله تعالى: (**فَعَّالٌ لِمَا يُرِيدُ**)[٥].

---

(١) **ديوانا مەلايێ جزيرى، ص٤٨.**

(٢) ينظر: العقد الجوهري، ٢/٨٥٩.

(٣) **ديوانا مەلايێ جزيرى، ص٧٦.**

(٤) ينظر: العقد الجوهري، ١/١٠٨-١٠٩.

(٥) سورة البروج، الآية (١٦).

وقوله تعالى: ﴿**يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمْ الْيُسْرَ وَلا يُرِيدُ بِكُمْ الْعُسْرَ**﴾[1].

وقوله تعالى: ﴿**إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ**﴾[2].

ومن الأدلة العقلية:

١- إن ترتيب الأفعال واختصاصها بوقت دون وقت، ومكان دون مكان، وزمان دون زمان، يدل على أنه - تعالى- مريد من جهة العقل، وكذلك يدل على أنه أراد أن يكون هذا قبل هذا، وهذا بعد هذا، وهذا على صفة، والآخر على صفة غيرها، وهذا من مكان، وهذا من مكان آخر الى غير ذلك[3].

٢- الله صانع للعالم بالاختيار، ومن كان كذلك يجب له الاختيار، فالله يجب له الاختيار[4].

---

(١) سورة البقرة، الآية (١٨٥).

(٢) سورة يس، الآية (٨٢).

(٣) ينظر: الإنصاف، للباقلاني، ص٣٢، المطالب العالية من العلم الإلهي، للرازي، ٣،١٧٩، أصول الدين، للرازي، ص٥٩-٦٠.

(٤) شرح المقاصد، للتفتازاني، ١٢٨/٤.

الســـمع

السمع: صفة أزلية قائمة بذاته تعالى، يسمع بها جميع المســموعات مــن الأصــوات والكلام، لا على سبيل التخيل والتوهم، ولا على طريق تأثير حاسة، ولا يلزم من قدمهما قدم المسموعات[1].

وهذه الصفة عند الأشاعرة صفة زائدة على صفة العلم[2]، خلافاً للكعبي[3] والنظّــام وأتباعهما، حيث ادعوا أن السمع يرجع الى العلم بالمسموعات[4].

وزعمت الزرارية: أنه لا يسمع للشيء حتى يخلق لنفسه سمعاً له[5].

وزعمت الكرامية: أن سمع الإله قدرته على إدراك مسموعاته، وزعموا أن السمع هو إدراكه للمسموع وهو حادث فيه، وأنه لو لم يحدث فيه السمع لم يكن سامعاً[6].

وزعم الجبائي: أنه كان في الأزل سميعاً، و لم يكن سامعاً إلاّ عند وجود المسموع[7].

أما الجزري فإنه أثبت صفة العلم لله تعالى، متبعاً في ذلك الأشاعرة، حيث يرى أن الله يسمع كل ما يجول في قلوب البشر، وكل ما يستتره في الضمير بطبيعة حاله، بمعنى يسمع جميع المسموعات، حيث يقول:

---

(١) ينظر: أصول الدين، للبغدادي، ص٩٦. شرح العقائد النسفية، للتفتازاني، ص٨٥.

(٢) ينظر: أصول الدين، للبغدادي، ص٩٦. اصول الدين، للرازي، ص٦٠.

(٣) الكعبي: هو عبد الله بن احمد بن محمود الكعبي، من بني كعب، البلخي الخراساني، ولد سنة (٢٧٣هـ)، كان أحد أئمة المعتزلة، ورأس طائفة منهم تسمى (الكعبية) وله آراء ومقالات في الكلام انفرد بها، أقام ببغداد مدة طويلة، وتوفي في بلخ سنة (٣١٩هـ)، وله كتب، منها: التفسير، تأييد مقالة أبي الهذيل، وغيرها، ينظر: تاريخ بغداد، ٣٩٢/٩، المنتظم، ٣٠١/١٣، وفيات الأعيان، ٤٥/٣، طبقات المفسرين، ٢٢٩/١.

(٤) ينظر: الملل والنحل، للشهرستاني، ٧٨/١.

(٥) ينظر: الفرق بين الفرق، للبغدادي، ص٥٢. التبصير في الدين، للاسفرائيني، ص٤٠.

(٦) ينظر: الملل والنحل، للشهرستاني، ١١٠/١-١١١.

(٧) ينظر: الملل والنحل، للشهرستاني، ٨٠/١.

نەی دووره حەبیبیٚ مە ب فەریاد وفـەغان کـین

وەك گوه ل ضەمـیرا دلــە ئـاواز چ حاجـەت[1]

أي: إن حبيبنا ليس ببعيد عنا فلأي سبب نرفع أصواتنا لطلب حضوره، لأن الصراخ ورفع الصوت إنما يطلبان عند كون المنادى بعيداً وهو ههنا قريب، وأيضاً يسمع ما يجول في القلب ويستتر في الضمير، فأي حاجة تمس الى الإستغاثة ورفع الصوت حتى نُسمعه ما يجول في ضميرنا لأنه يعلم السر وأخفى ومطلع على ما تخفيه الصدور[2].

وما ذهب إليه الجزري من إثباته لصفة العلم لله –تعالى–، ثابت بالأدلة النقلية والعقلية على اتصافه بهذه الصفة، فمن الكتاب، قوله تعالى: (**قَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّتِي تُجَادِلُكَ فِي زَوْجِهَا وَتَشْتَكِي إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ يَسْمَعُ تَحَاوُرَكُمَا إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ**)[3].

وقوله تعالى: (**لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ البَصِيرُ**)[4].

ومن السنة: قوله – صلى الله عليه وسلم– وقد رفع أصحابه أصواتهم بالدعاء: (**يا أيها الناس، اربعوا[5] على أنفسكم، أنكم لا تدعون أصمَّ ولا غائباً، إنه معكم، إنه سميـــع قريب، تبارك اسمه، وتعالى جَدُّه**)[6].

---

(١) **ديوانا مەلاییٚ جزیری، ص٧٩.**

(٢) ينظر: العقد الجوهري، ١/١٢٤.

(٣) سورة المجادلة، الآية (١).

(٤) سورة الشورى، الآية (١١).

(٥) اربعوا: من رَبَعَ بمعنى: وقف وانتظر، واربعوا: أي ارفقوا واقتصروا. ينظر: النهاية في غريب الحديث، ٢/١٨٧.

(٦) الحديث متفق عليه: البخاري في صحيحه، كتاب: الجهاد والسير، باب: ما يكره من رفع الصوت في التكبير، الحديث رقم (٢٩٩٢)، ص (٥٣٢)، ومسلم في صحيحه، كتاب: الدعوات، باب: استحباب خفض الصوت بالذكر، الحديث رقم (٢٧٠٣)، ص (١١٤٣) بلفظ مختلف، وكلاهما من حديث أبي موسى الاشعري رضي الله عنه.

ومن الأدلة العقلية:

١- لو لم يوصَف الله بالسمع لوجب أن يوصف بضد ذلك من الصم والله يتعالى عن ذلك علواً كبيراً[١].

٢- السمع من صفات الكمال، فيجب وصف الله تعالى بكل الكمالات[٢].

٣- إن الخالق أكمل من المخلوق، ومعلوم أن السميع أكمل ممن لا يسمع فيستحيل أن يثبت وصف الكمال للمخلوق ولا يثبت للخالق[٣].

هذه هي أهم الصفات التي سلط الجزري الضوء عليها من الصفات السبعة، و لم يفصل القول في الصفات الأخرى، وهذا لا يعني أنه لا يقرها، بل وكما أشرنا في منهجه في إثبات الصفات السبعة أنه ذكرها صراحة، بمعنى أنه يثبت هذه الصفات، وإن لم يفصل القول فيها، ورغم بحثي الدقيق في ديوانه وفي شرحه بغية الوقوف على مواضع يتحدث عن الصفات التي لم يتحدث عنها مفصلاً، إلاّ أنني لم أظفر بذلك.

---

(١) ينظر: الإنصاف، للباقلاني، ص٣٣.

(٢) أصول الدين، للرازي، ص٦١.

(٣) الاقتصاد في الاعتقاد، للغزالي، ص٥٢.

الفصل الثالث
القضاء والقدر

ويشتمل على ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: فكرة عامة عن موضوع القضاء والقدر. القضاء والقدر في القرآن الكريم.

المبحث الثاني: مذاهب فرق المسلمين في القضاء والقدر.

المبحث الثالث: مذهب الجزري في القضاء والقدر.

المبحث الأول

فكرة عامة عن موضوع القضاء والقدر، القضاء والقدر في القرآن الكريم

المطلب الأول . . .

فكرة عامة عن موضوع القضاء والقدر

يعد موضوع القضاء والقدر من المواضيع الشائكة والخطيرة، وبالرغم من أنه وثيق الصلة بموضوع الصفات، إلاّ أن ما يتناول الجانب الإنساني منه أكبر، حيث أن من مسائل القدر المعقدة هل الإنسان مخيَّر أم مسيَّر في أفعاله؟.

إن هذه المشكلة تعد من أعقد المسائل التي عرضت للعقل الإنساني وحار فيها الفلاسفة وعلماء الكلام قديماً وحديثاً، فقال بعضهم بأن الإنسان له الحرية، وبأنه لا قدر ولا قدرة تضمر الإنسان شراً ولا خيراً، وأنه مسؤول عن أفعاله الحسنة والقبيحة، ومنهم من قال: بأن حياة الفرد خاضعة لقانون به ربطت الأشياء بعضها ببعض ربطاً لا فكاك منه، وهذا القانون الذي لا يمكن أن يجترح أبداً يسمى بالقضاء والقدر، ومنهم من فرّق بين أفعال الإنسان الاضطرارية وبين أفعاله الاختيارية[1].

فالناس في كل عصر تكلموا في هذا الموضوع بقصد معرفة كنهه، إلاّ أن الحيرة كانت من نصيبهم، يقول ابن القيم: ((سلك جماهير العقلاء في هذا الباب من كل واد، وأخذوا في كل طريق... وقصدوا الوصول الى معرفته، والوقوف على حقيقته... وصنف فيه المصنفون الكتب على تنوع أصنافها، فلا أحد إلاّ وهو يحدث نفسه بهذا الشأن، ويطلب الوصول فيه الى حقيقة العرفان، فتراه متردداً فيه مع نفسه... وكلهم إلاّ من تمسك بالوحي عن طريق الصواب مردود وباب الهدى في وجهه مسدود))[2].

---

(١) ينظر: دراسات في الفرق والعقائد الإسلامية، د. عرفان عبد الحميد، ص٢٦٠-٢٦٣.

(٢) شفاء العليل، لابن القيم، ص٢.

أثيرت هذه المسألة عند علماء المسلمين، وأختلف الناس حولها، والذي دعاهم إلى الاختلاف، لما رأوا –بنظرهم القاصر– أن بعض أدلة الكتاب والسنة متعارضة.

فمما يدل على أن الإنسان مجبَر على فعله:

أ- قوله تعالى: (**قُلْ لَنْ يُصِيبَنَا إِلَّا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَنَا**)(1).

ب- قول رسول الله –صلى الله عليه وسلم–: (**وكَّلَ الله بالرحم ملكاً فيقول: أي رب نطفة، أي رب علقة، أي رب مضغة، فإذا أراد الله أن يقضي خلقها قال: أي رب ذكر أم أنثى، أشقي أم سعيد؟ فما الرزق، فما الأجل؟ فيكتب كذلك في بطن أمه**)(2).

ومما يدل على أن الإنسان مخير ليس مجبراً:

أ- قوله تعالى: (**فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيَكْفُرْ**)(3).

ب- قول الرسول –صلى الله عليه وسلم–: (**ما من مولود إلاّ يولد على الفطرة فأبواه يهودانه، وينصرانه، كما تنتجون البهيمة، هل تجدون فيها من جدعاء(4) حتى تكونوا أنتم تجدعونها**)(5).

قبل الشروع في بيان مسلك الجزري في مسألة القضاء والقدر، ولأهمية المسألة نرى من المستحسن بيان منهج القرآن الكريم في المسألة، وكذلك بيان مذاهب أبرز فرق المسلمين.

---

(1) سورة التوبة، الآية (51).

(2) الحديث متفق عليه: البخاري في صحيحه، كتاب القدر، باب: (في القدر)، الحديث رقم (6594)، ص (1170)، ومسلم في صحيحه، كتاب القدر، باب: كيفية خلق الآدمي في بطن أمه وكتابه ورزقه وأجله وعمله، وشقاوته وسعادته، الحديث رقم (2646)، ص (1123)، وكلاهما من حديث أنس بن مالك.

(3) سورة الكهف، الآية (29).

(4) جدعاء: قطع الأنف، الأذن، الشفة، وهو بالأنف أخص، فإذا أطلق غلب عليه. يقال: رجل أجدع ومجدوع، إذا كان مقطوع الأنف، النهاية في غريب الحديث، ابن الأثير، 1/ 246، باب الجيم مع الدال.

(5) الحديث متفق عليه: البخاري في صحيحه، كتاب القدر، باب: الله أعلم بما كانوا عاملين، الحديث رقم (6599)، ص (1170)، ومسلم في صحيحه، كتاب القدر، باب: كل مولود يولد على الفطرة، الحديث رقم (2658)، ص (11278)، واللفظ للبخاري، وكلاهما من حديث أبي هريرة.

المطلب الثاني . . .

القضاء والقدر في القرآن الكريم

إن قارئ كتاب الله عز وجل يجد فيه أنه قد خص العقيدة، وهي ما يطلب من الإنسان اعتقاده والتصديق به تصديقاً جازماً لا شك فيه ولا تردد باسم (الإيمان).

وقد أشار الله تعالى في كتابه الكريم الى الأركان الاعتقادية التي يجب على المكلفين الإيمان بها، واعتقاد ما دلت عليه اعتقاداً جازماً بقوله: (**لَيْسَ الْبِرَّ أَنْ تُوَلُّوا وُجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالْكِتَابِ وَالنَّبِيِّينَ..**)[1].

فقد شملت الآية الكريمة خمسة من أصول الإيمان التي يلزم المكلف الإيمان بها، وهي: الإيمان بالله، وملائكته، وكتبه، ورسله، واليوم الآخر.

كما أشارت آيات أخرى الى الأصل السادس الذي هو الإيمان بالقدر خيره وشره، كقوله تعالى: (**قُلْ لَنْ يُصِيبَنَا إِلَّا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَنَا**)[2].

وقد تعددت الآيات التي جاءت لإثبات القدر، كقوله تعالى: (**إِنَّ رَبَّكَ فَعَّالٌ لِمَا يُرِيدُ**)[3].

فالآية تؤكد على أنّ لله الإرادة المطلقة، لا يكون شيء إلاّ بإرادته، ولا يخرج شيء الاّ بمشيئته، ولا يصدر الاّ عن تدبيره، ولا يحيد عن القدر المقدور، ولا يتجاوز ما خط في اللوح المسطور، خلق الخلق وأفعالهم، وقدر أرزاقهم وآجالهم، يهدي من يشاء برحمته، ويضل من يشاء بحكمته[4].

---

(١) سورة البقرة، الآية (١٧٧).

(٢) سورة التوبة، الآية (٥١).

(٣) سورة هود، الآية (١٠٧).

(٤) ينظر: تفسير السعدي، ص٤٤٨.

وفي آية أخرى يأتي التأكيد على أن الأمر كله بيد الله، فليس لأحد جلب منفعة لنفسه أو دفع ضرر عن نفسه، قال تعالى: ﴿**قُلْ لا أَمْلِكُ لِنَفْسِي نَفْعًا وَلا ضَرًّا إِلا مَا شَاءَ اللَّهُ**﴾[(١)].

يأمر الله نبيه -صلى الله عليه وسلم- أن يخبر أمته أنه ليس إليه من أمره شيء، وأنه لا يقدر على أن ينفع نفسه ولا يضرها، ليعلموا أنه إذا كان مع الاصطفاء لله تعالى إياه برسالته لا يملك من أمر نفسه شيئاً، فمن لم تكن له من الله هذه الاثره وهذه المنزلة فهو من أن يملك ضرر نفسه أو نفعها بعيد، وعن أن يملك نفع غيره أو ضره أعجز[(٢)].

وأمر آخر أكد عليه القرآن الكريم، هو أن الله سبحانه وتعالى خلق كل شيء بحسب ما قدر له، قال تعالى: ﴿**إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ**﴾[(٣)].

أي: ((إنا كل شيء خلقناه بحسب ما قدرناه قبل أن نخلقه إذ كان علمنا به سابقاً له، فأثبتنا منه، فأعلمناه في أم الكتاب وبينا ما هو كائن منه قبل أن يكون، فإذا كان بحسب ذلك الذي قدرناه وفي الوقت الذي قدرناه، فالقدر هو المقدور))[(٤)].

بناءً على ذلك فإن القرآن الكريم قد حسم قضية الخوف من الموت التي تعد من القضايا المهمة في باب القدر، فقد أوضح أن الأجل مقدر محتوم لا يقبل تقديماً ولا تأخيراً، قال تعالى: ﴿**وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تَمُوتَ إِلا بِإِذْنِ اللَّهِ كِتَابًا مُؤَجَّلاً**﴾[(٥)].

فلكل نفس كتابٌ مؤجلٌ الى أجل مرسوم، ولن تموت نفس حتى تستوفي هذا الأجل المرسوم. فالخوف لا يطيل أجلاً، والشجاعة لا تقصر عمراً.

بذلك تستقر حقيقة الأجل في النفس، فتترك الاشتغال به، ولا تجعله في الحساب وهي تفكر في الأداء والوفاء بالالتزامات والتكاليف الإيمانية، وبذلك ترتفع على وهلة الخوف

(١) سورة الأعراف، الآية (١٨٨).

(٢) ينظر: المنهاج في شعب الإيمان، الحليمي، ١/٣٣٥.

(٣) سورة القمر، الآية (٤٩).

(٤) ينظر: المنهاج في شعب الإيمان، الحليمي، ١/٣٢٧-٣٢٨.

(٥) سورة آل عمران، الآية (١٤٥)

والفزع، وتستقيم على الطريق بكل تكاليفه في صبر وطمأنينة، وتوكل على الذي يملـــك الآجال وحده[1].

أما بالنسبة لمسألة حرية الإنسان في تصرفاته، فهناك نصوص تشير الى الإرادة الإلهيـــة المطلقة، وأخرى تشير الى حرية الانسان، وقد يجمعهما نص واحد كما قال تعالى: (**إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِلْعَالَمِينَ، لِمَنْ شَاءَ مِنْكُمْ أَنْ يَسْتَقِيمَ، وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّـــا أَنْ يَشَـــاءَ اللَّـــهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ**)[2].

يُذكِّر الله الإنسان أن طريق الهدى ميسر لمن يريد، وأنهم مسؤولون عن أنفسهم، وقد منحهم الله هذا التيسير.

لمن شاء منكم أن يستقيم على هدى الله، فمن لم يستقم فهو مسؤول عن انحرافه فقد كان أمامه أن يستقيم... إلاّ أن المشيئة الفاعلة من وراء كـــل شـــيء هـــي مشـــيئة الله سبحانه... فكل شيء في هذا الوجود مرده الى مشيئة الله، وأن ما يأذن به للناس من قدرة على الاختيار هو طرف من مشيئته ككل تقدير آخر وتدبير[3].

فمشيئة الإنسان موجودة، ومشيئة الله مهيمنة وحاكمة ومحيطة، وهذا أول مستوى في النظر الى القضاء والقدر[4].

خلاصة القول: أن القرآن الكريم قد أكد على أن لله الإرادة المطلقة، والأمور كلـــها بيده، ولكل شيء خلق بقدر، قد سبقه علم الله به، ولا يمكن أن يحدث شيء بخلاف مـــا قدر له، ومن ذلك الموت.

ومن أن لله الإرادة المطلقة، إلاّ أن الله سبحانه وتعالى قد منح للإنسان مشيئة لا يمكن إنكارها، فهو يحس بها في كل لحظة، ومع ذلك فإن مشيئة الله هي المهيمنة.

---

(١) ينظر: في ضلال القرآن، سيد قطب، ٤٨١/١.

(٢) سورة التكوير، الآيات (٢٧-٢٩).

(٣) ينظر: في ظلال القرآن، سيد قطب، ٣٨٤٣/٦-٣٨٤٤.

(٤) ينظر: المنهاج في شعب الإيمان، الحليمي، ٣٢٨/١.

المبحث الثاني
مذاهب فرق المسلمين في القضاء والقدر

المطلب الأول . . .

مذهب الجبريـــة

قسم العلماء الأفعال إلى قسمين:

١- أفعال لا كسب لأحد فيها ولا قدرة للإنسان ولا اختيار له فيها، وهي كل ما يقع في الكون على وجه القسر والحتمية كحركة الأفلاك والفصول وكثير من وظائف الإنسان وحركاته كحركة الارتعاش والموت، فهذه الأفعال مخلوقة لله وليس للعبد دخل فيهـــا ولا يتعلق بها ثواب ولا عقاب.

٢- أفعال إكتسابية يتصف بها الإنسان بكسبه وسعيه الاختياري، كالسير والكـــلام، وهذه هي محل الخلاف بين علماء الفرق الإسلامية الذين ذهبوا فيها مذاهب مختلفـــة[1]، منها:

١- مذهب الجبرية[2] في القضاء والقدر

نفى الجهم القدرة والإختيار والإرادة الإنسانية، فليست للإنسان في نظره قـــدرة ولا إرادة ولا اختيار، بل هو مجبر على جميع أفعاله، والله يخلق فيه الأفعال بنوعيها الاضطرارية

---

(١) ينظر: كبرى اليقنيات الكونية، د. محمد سعيد رمضان البوطي، ص١٧٣-١٧٤.

(٢) الجبرية: أتباع الجعد بن درهم والجهم بن صفوان الراسبي، والجبرية اشتقت من الجبر، وهو نفي الفعل حقيقـــة من الإنسان ونسبته الى الله تعالى، لهذا تعتبر الجبرية ضد القدرية، إذ أن الجبرية تنفي الإرادة الإنسانية حقيقـــة، وأختلف القائلون بالجبرية، فمنهم من أعتنق الجبرية الخالصة كالجهمية، وهؤلاء لا يثبتون للإنسان فعـــلاً ولا قدرة على فعل شيء أصلاً، وبعض الجبرية تنسب للإنسان قدرة ولكنها غير مؤثرة أصلاً تعتبر كسباً وليســـت جبراً، وبعض الجبرية يقولون: إن أفعال الإنسان أعمال لا فاعل لها، ينظـــر: الملـــل والنحـــل، ١/٨٥-٨٦، اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، ص١٠١-١٠٧.

والاختيارية التي يظن بعضهم أنها إختيارية ونسبتها الى الإنسان إنما هي على سبيل المجـــاز، كما يخلقها في الحيوان والجمادات.

وقالوا: الثواب والعقاب جبر، والتكاليف الشرعية أيضاً جبر(١).

واستدلوا على قولهم بالنصوص التي يفيد ظاهرها الجبر.

وترتب على أقوالهم أنّه لا تكليف بالأوامر والنواهي، ولا معنى لإرسال الرســـل، ولا فائدة من ترتيب الثواب على الطاعات والعقاب على المعاصي.

---

(١) ينظر: الفرق بين الفرق، للبغدادي، ص١٩٩. التبصير في الدين، للاســـفرائيني، ص١٠٧، الملـــل والنحـــل، للشهرستاني، ٨٧/١، الفصل في الملل والأهواء والنحل، لابن حزم، ٢٢/٣.

مذهب القدريـــة

مذهب القدرية[١] قائم على نفي القدر، وأن الأمر عندهم يستأنف استئنافاً من غـــير سابق قضاء وتقدير، وإنما هو على اختيار الإنسان.

روى الإمام مسلم[٢] في صحيحه عن عبد الله بن بريد[٣] عن يحيى بن يعمر[٤] قـــال: ((**كان أول من قال بالقدر في البصرة معبد الجهني**[٥]))، وذكر بريدة في حديثه أن معبداً

(١) القدرية: أتباع معبد الجهمي (ت٨٠هـــ) الذي يعد أول من قال بنفي القدر وأن الأمر أنف لم يقدر الله مـــن عمله شيئاً وأن الإنسان هو الفاعل للخير والشر لم يسبق به علم من الله ولا تقدير.
وقال: إن الباري تعالى حكيم عادل لا يجوز أن يضاف إليه شر ولا ظلم ولا يجوز أن يريد من العباد خلاف ما يأمر ويحتم عليهم شيئاً ثم يجازيهم عليه فالعبد هو الفاعل للخير والشر، وتابعه في بدعتـــه غـــيلان الدمشـــقي وعمرو بن عبيد، وقد خالفوا بذلك الكتاب والسنة. لمزيد من الاطلاع على آراء هذه الفرقة ينظـــر: الملـــل والنحل، ٤٧/١. الفرق بين الفرق، ص٩٤-٩٦.

(٢) مسلم: هو أبو الحسين، مسلم بن حجاج بن مسلم القشيري النيسابوري، حافظ، من أئمة المحـــدثين، ولـــد بنيسابور سنة (٢٠٤هـــ)، ورحل الى الحجاز ومصر والشام والعراق، توفي بظاهر نيسابور سنة (٢٦١هـــ)، أشهر كتبه (الصحيح) وهو أحد الصحيحين المعول عليها عند أهل السنة، في الحديث، وقد شرحه كـــثيرون. ينظر: تاريخ بغداد، ١٠٠/١٣، وفيات الأعيان، ١٩٤/٥، البداية والنهايـــة، ٣٣/١١، تهـــذيب التهـــذيب، ١١٣/١٠، تذكرة الحفاظ، ٥٨٨/٢.

(٣) عبد الله بن بريدة: هو أبو سهل الاسلمي المروزي، شيخ مرو وقاضيها، حدث عن أبيه فأكثر، وروى عن أبي موسى وعائشة وطائفة من الصحابة، ثقة، ولد سنة (١٥هـــ) وتوفي سنة (١١٥هـــ)، ينظر: الجرح والتعديل، ١٣/٥، العبر، ١٤٣/١، سير اعلام النبلاء، ٥١/٥، تهذيب التهذيب، ١٧٥/٥، شذرات الذهب، ١٥١/١.

(٤) يحيى بن يعمر: هو أبو سليمان العدواني، البصري، قاضي مرو، ويكنى أبا عدي، كان تابعياً، حدث عن أبي ذر الغفاري، وعمار بن ياسر مرسلاً، وعن عائشة، وابن عمر، ثقة، توفي قبل التسعين، ينظر: الجرح والتعـــديل، ١٩٦/٩، سير اعلام النبلاء، ٤٤١/٤، طبقات ابن سعد، ٣٦٨/٧، وفيـــات الأعيـــان، ١٧٣/٦، البدايـــة والنهاية،٧٣/٩، النجوم الزاهرة، ٢١٧/١.

(٥) معبد الجهني: هو معبد بن عبد الله بن عليم الجهني البصري. لم تذكر المصادر سنة ولادته، وهو أول من قـــال بالقدر في البصرة، سمع الحديث من ابن عباس وعمران بن الحصين وغيرهما، وحضر يوم "التحكيم" وانتقل من البصرة الى المدينة، فنشر فيها مذهبه، وأخذ عنه غيلان الدمشقي" وخرج مع أبن الأشعث على الحجاج بـــن يوسف، فجرح، فأقام بمكة، فقتله الحجاج، صبراً، بعد أن عذبه، وقيل: صلبه عبد الملك بن مروان بدمشق،= =على القول في القدر، ثم صلبه سنة (٨٠هـــ)، ينظر: العبر، ٦٨/١، سير اعلام النـــبلاء، ١٨٥/٤، البدايـــة والنهاية، ٣٤/٩، تهذيب التهذيب، ٢٢٥/١٠، شذرات الذهب، ٨٨/١.

ومن معه يزعمون: ((**أن لا قدر، وأن الأمر أنف**[1])) [2].

وقد أثار الصحابة الأحياء في ذلك الوقت حرباً على أصحاب هذه المقالة وأنكروا عليهم أشد الإنكار ونقموا على الذين ابتدعوها وذهبوا إليها، حتى لقد كانوا يوصون إلى أخلافهم بألاّ يسلّموا عليهم ولا يعودوهم إن مرضوا ولا يصلّوا عليهم إذا ماتوا، لأنهم كانوا يرون أنّ من أصول أهل السنة وجوب الإيمان بالقدر خيره وشره[3]، وأجمعوا على أنّ ((ما شاء الله كان وما لا يشاء لا يكون))[4].

(١) أُنفُ: إنما الأمر أنفٌ أي: مستأنف إستئنافاً من غير أن يكون سبق به سابق قضاء وتقدير، وإنما هو مقصور على إختيارك ودخولك فيه. ينظر: النهاية في غريب الحديث، ١/٧٥. باب الهمزة والنون.

(٢) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الإيمان، باب: بيان الإيمان والإسلام والإحسان بإثبات قدر الله سبحانه وتعالى وبيان الدليل على التبريّ ممن لا يؤمن بالقدر، وإغلاظ القول في حقه، الحديث رقم (١)، ص (٦٥).

(٣) ينظر: دراسات في الفرق والعقائد الاسلامية، ص٢٢٧. نقلاً عن: التنبيه والرد على أهل الاهواء والبدع، أبو الحسين محمد بن أحمد الملطي، ص١٢.

(٤) مقالات الاسلاميين، لأبي الحسن الاشعري، ص٢٩١.

مذهب المعتزلة

ترى المعتزلة أن العباد خالقون لأفعالهم، وأن الله ليس له في أفعال العباد المكتسبة صنع ولا تقدير، ولا بايجاد ولا بنفي، وأن الإنسان عندهم فاعل حر مختار بالقدرة الحادثة التي منحتها إياه العناية الإلهية ويتصرف بها ويوجهها حسبما يريد، وهذه القدرة تصلح لفعل الضدين: الفعل والترك.

ويبررون ذلك بأنه لو كان الله تعالى خالقاً لأفعال عباده، لبطل العقاب والثواب، ولما استحق عليها المدح أو الذم.

يقول القاضي عبد الجبار: ((إذا سألك سائل عن أفعال العباد أهي بقضاء الله -تعالى- وقدره أم لا؟ كان الواجب في الجواب عنه أن تقول: إن أردت بالقضاء والقدر الخلق فمعاذ الله من ذلك، وكيف تكون أفعال العباد مخلوقة لله -تعالى- وهي موقوفة على قصورهم ودواعيهم، إن شاؤا فعلوها وإن كرهوا تركوها، فلو جاز والحال هذه أن تكون أفعال العباد من جهتهم لجاز في أفعال الله -تعالى- ذلك، فإن بهذه الطريقة يعرف أنّ الفعل فعل لفاعله، وبعد، فلو كانت مخلوقة لله -تعالى- لما أستحق العباد عليها المدح والذم والثواب والعقاب))[1].

ومع ذلك فإنهم يرون أن الله عالم أولاً بأفعال خلقه، فلم يزل عالماً بمن سيؤمن وبمن سيكفر، لأنهم لا يجوزون قيام الحوادث به -تعالى-.

يقول القاضي عبد الجبار: ((وإنه تعالى -لا يجوز أن يستحق هذه الصفات لمعان محدثة، فلا يخلو أن يكون محدث هذه المعاني نفس القديم تعالى))[2].

كما أنهم يرون أن أمر الله تعالى وإرادته متلازمان، فالله يريد من العباد أن يوحدوه، وأن يؤمنوا برسله، ويقيموا الصلاة، ويأمرهم بذلك، ولا يريد منهم المعاصي والكفر ولا يأمر به، وإنما هو من إرادة الإنسان واختياره وفعله[3].

---

(١) شرح الاصول الخمسة، للقاضي عبد الجبار، ص٧٧١.

(٢) المصدر نفسه، ص١٨٦.

(٣) ينظر: الفرق بين الفرق، للبغدادي، ص٩٤.

مذهب الأشاعرة

ترى الأشاعرة أن أفعال العبد الاختيارية مخلوقة لله، وليس للعبد تأثير في إيجادها وخلقها، وإنما جرت العادة أن يخلق الله تعالى الفعل للعبد ويخلق فيه قدرة على إصدار ذلك الفعل، فالفعل: إبداع وإحداث لله وكسب للعبد(١).

يقول الباقلاني: ((الحوادث كلها مخلوقة لله تعالى نفعها وضرها، إيمانها وكفرها، طاعتها، ومعصيتها))(٢).

ويقول أيضاً: ((العبد له كسب وليس مجبوراً، بل مكتسب لأفعاله من طاعة ومعصية))(٣).

وكذلك يرون بأن إرادة الله عامة تشمل كل الموجودات، الخير والشر على حد سواء، يقول الباقلاني: ((الحوادث كلها مرادة لله تعالى، وأنه لا يتصور أن يوجد في الدنيا والآخرة شيء لم يرده الله تعالى من نفع، وضر، ورزق، وأجل، وطاعة، ومعصية الى غير ذلك من سائر الموجودات))(٤).

ويقول الغزالي: ((فأعلم أنها [أي الإرادة] متعلقة بجميع الحادثات عندنا من حيث إنه ظهر أن كل حادث فمخترع بقدرته وكل مخترع بالقدرة محتاج الى إرادة تصرف القدرة الى المقدور وتخصصها به، فكل مقدور مراد وكل حادث مقدور، فكل حادث مراد،

---

(١) ينظر: المواقف في علم الكلام، للايجي، ص١٥١، اصول الدين، للرازي، ص٩٤، اصول الدين، للبغدادي، ص١٣٤، الإنصاف، للباقلاني، ص١٢٧، لمع الادلة، للجويني، ص١١٠، إحياء علوم الدين، للغزالي، ١/١١١، الارشاد، للجويني، ص١٧٣-١٧٧.

(٢) الإنصاف، للباقلاني، ص٣٨.

(٣) المصدر نفسه، ص٤٠.

(٤) المصدر نفسه، ص٤٠.

والشر والكفر والمعصية حوادث، فهي إذاً لا محالة مرادة، فما شاء الله كان، وما لم يشأ لم يكن))[1].

كما أنهم فصلوا وميزوا بين الأمر والإرادة –بخلاف المعتزلة–، فإرادة الشر لا تتضمن الأمر به، وعلى هذا فإرادة الله توافق عليه، فكل ما علمه أزلاً أنَّه سيكون فهو مراد له، وما علم أنَّه لن يكون فهو غير مراد له.

يقول الغزالي: ((فإن قيل: فكيف يأمر بما لا يريد، وكيف يريد شيئاً وينهى عنه، وكيف يريد الفجور والمعاصي والظلم والقبيح، ومريد القبيح سفيه.

قلنا: إذا كشفنا عن حقيقة الأمر وبيّنّا أنه مباين للإرادة وكشفنا عن القبيح والحسن وبيّنّا أن ذلك يرجع الى موافقة الأغراض ومخالفتها، وهو سبحانه منزه عن الأغراض فاندفعت هذه الإشكالات))[2].

---

(١) الاقتصاد في الاعتقاد، للغزالي، ص٥١.

(٢) الاقتصاد في الاعتقاد، للغزالي، ص٥١. وبنحو من هذا في: الأنصاف، للباقلاني، ص١٣٨.

المبحث الثالث
مذهب الجزري في القضاء والقدر

يرى الجزري أن الإنسان لا يمكن أن يقف ويطلع على شيء من أسرار الدهر، وتعاقب الاقدار وتنوعها بالجدل والبحث، فإن هذه الأسرار من حكمة الله وتدبيره لا دخل للمخلوق فيها، فالقدر سر من أسرار الله –تعالى– إختص به وحده دون غيره، وضرب دونه الأستار وحجبه عن عقول الخلق ومعارفهم، وأنه لا مجال للعبد في أن يجادل فيما قدره الله، فكم من ناس سلك في هذا الباب طالباً الوصول الى حقيقة هذا الموضوع، فلم تكن الاّ الحيرة من نصيبهم.

إذ يقول:

رازێ دەهرێ ژ سپهرێ تو نزانی ب جەدەل
حکمەتێ داوەرو تو ژ حکمەتێ داوەر مەکە بەحث[1]

أي: لا يمكن أن تقف وتطلع على شيء من أسرار الدهر وصروف الزمان من تقلبات الأفلاك ودورانها بطريق المجادلة والمباحثة العادية الظاهرية، لأن تلك الأسرار هي من حكمة الله تعالى وتدبيره، فلا تبحث ولا تجادل في ذلك، حيث لا مجال للعبد أن يجادل فيما قدّره الله ودبره بحكمته البالغة[2].

وفي هذا المعنى يقول أيضاً:

ژ ئەزەل عاقبەتێ کارکو مەعلووم نەبت
جامێ مەی نووشە ژ تەقدیر و موقە دەرمەکە بەحث[3]

---

(١) **ديوانا مەلایێ جزیری، ص٨٩.**

(٢) ينظر: العقد الجوهري، ١/١٥٣.

(٣) **ديوانا مەلایێ جزیری، ص٨٩.**

أي: ما دام أن عاقبة وخاتمة الأمور وما سيجري على المرء في مستقبله ليست معلومة لأحد غير الله تعالى، لأنّ ذلك يتبع حكم تقديره الأزلي والتقدير الأزلي، لا يحيط به غير الله، لذلك فتناول القدح الخمري وامض في السبيل المقدر لك، خيراً كان أم شراً، ولا تبحث ولا تسأل عن الأقدار، ولا عن كيفية تقديرها، لأن ذلك عبث لا فائدة فيه، لأن ما قدر كان[1].

فالجدل والبحث حول القدر من جملة الأمور التي نهى النبي -صلى الله عليه وسلم- المسلمين عن الخوض فيها، روي أنه -صلى الله عليه وسلم- **خرج على أصحابه يوماً وهم يتنازعون في القدر، فغضب غضباً شديداً، حتى إحمرَّ وجهه، حتى كأنما فقيء[2] في وجنته الرمان فقال -صلى الله عليه وسلم-: ((أبهذا أمرتم!! أو بهذا بُعثتم!! أن تضربوا كتاب الله بعضه ببعض!! إنما ضلّت الأمم قبلكم في مثل هذا، إنكم لستم مّما ههنا في شيء، أنظروا الذي أمرتم به فاعملوا به، والذي نهيتم عنه فانتهوا))**[3].

فالجزري في هذه المسألة قد قرر ما جاء في هذا الحديث الشريف وهو يؤمن به.

ثم يأتي الجزري الى ذكر أصل مهم من أصول القضاء والقدر، وهو أن الله تعالى هو الخالق المتفرد بالخلق والإيجاد، فهو خالق كل شيء بلا استثناء، فما من شيء وجد بعد أن لم يكن موجوداً الاّ والله خالقه، وتدخل في ذلك بداهة أفعال الإنسان من طاعات ومعاصي وخير وشر، فهذه الأفعال كانت معدومة، ثم وجدت فلابد أن تدخل في قوله تعالى: (**اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ**)[4]، ثم أن مشيئة الله عامة فلا يقع شيء في الكون إلاّ بمشيئة

---

(١) ينظر: العقد الجوهري، ١/١٥٤.

(٢) فقيء: أي بُخِصَ، والبَخصُ: لحم ناتيء فوق العينين أو تحتهما كهيئة نفخة. نقول: بَخِصَ الرجل فهو أبخص. ينظر: النهاية في غريب الحديث، ٣/٤٦١، باب الفاء مع القاف، الصحاح، للجوهري، ٣/١٠٢٩، باب الصاد، فصل الباء.

(٣) أخرجه الإمام أحمد في المسند، ١١/٤٣٤، الحديث رقم (٦٨٤٥)، وابن ماجه في السنن، كتاب السنة، باب: اتباع سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم، الحديث رقم (١)، ص (٩)، وكلاهما من حديث عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده، واللفظ للإمام أحمد.

(٤) سورة الرعد، الآية (١٦).

الله تعالى، أي إن الله تعالى شاء وقوع ما وقع و لم يشأ وقوع ما لم يقع، لا يخرج عن ذلك شيء لا أفعال إنسان ولا غيرها، ويدخل في عموم مشيئة الله تعالى الهدايـــة، والضـــلال والإيمان والشرك، قال تعالى: (**وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَمَعَهُمْ عَلَى الْهُدَى فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْجَاهِلِينَ**)[1].

وقال تعالى: (**فَإِنَّ اللَّهَ يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ**)[2].

وقال تعالى: (**وَمَنْ يُضْلِلِ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ هَادٍ**)[3].

وقال تعالى: (**وَمَنْ يُضْلِلْ فَلَنْ تَجِدَ لَهُ وَلِيًّا مُرْشِدًا**)[4].

يقول الجزري:

دێ ژ حـــەق جـــاذبەيـــەك دل بگـــرت وەرنەمـــەلا
ژ ئەزەل گەر تو هدايەت نەبت ئرشاد دێ چ كت؟[5]

أي: يلزم أن تدخل جذبة إلهية من الحق تعالى قلب المرء وتستولي عليه فتجعله قـــابلاً للفيوضات والتجليات منه تعالى، وإلاّ فيا ملا [يقصد نفسه] اعلم وتيقن أنه إذا لم يوجـــد ولم يقدر للمرء شيء من الهداية في الأزل ولم يكتب في ديوان الفائزين أزلاً وقديماً في علم الله تعالى، فإرشاده وبث النصح له من قبل المرشد الحكيم ماذا يؤثر في هدايته وماذا يفيده، فتقدير الهداية من الأزل هو الأساس الذي يعول عليه لا غيره[6].

---

(١) سورة الأنعام، الآية (٣٥).

(٢) سورة فاطر، الآية (٨).

(٣) سورة الرعد، الآية (٣٣).

(٤) سورة الكهف، الآية (١٧).

(٥) **ديوانا مەلايێ جزيرى، ص٨٢.**

(٦) ينظر: العقد الجوهري، ١/١٣٦.

فالجزري أثبت جملة أمور في هذا البيت، منها:

١- سبق علم الله بالأشياء: فقد أثبت أن الله تعالى عالم بالأشياء قبل وجودها وما يصدر عنها وما يصيبها، ويدخل في ذلك بداهة علمه تعالى بالإنسان وما يصدر عنه وما يحدث له.

٢- الله خالق كل شيء: ويدخل في ذلك أفعال الإنسان من طاعات ومعاصي وخير وشر.

٣- عموم مشيئة الله تعالى: ويدخل في عموم مشيئة الله تعالى الهداية والضلال والإيمان والشرك.

((وهذه الأمور تعد من الأصول القطعية في القضاء والقدر))(١).

ما ذهب إليه الجزري في هذه المسألة هو ما عليه أهل السنة والجماعة.

يقول ابن تيمية -رحمه الله-: ((مذهب أهل السنة والجماعة في هذا الباب ما دلّ عليه الكتاب والسنة، وكان عليه السابقون الأولون من المهاجرين والأنصار، والذين اتبعوهم بإحسان، وهو أن الله خالق كل شيء وربه ومليكه وقد دخل في ذلك الأعيان القائمة بأنفسها وصفاتها القائمة بها، من أفعال العباد وغير أفعال العباد، وأنه سبحانه ما شاء كان وما لم يشأ لم يكن... وأنه سبحانه يعلم ما كان وما يكون، وما لم يكن لو كان كيف يكون، وقد دخل في ذلك أفعال العباد وغيرها، وقد قدر الله مقادير الخلائق قبل أن يخلقهم))(٢).

ويقول أيضاً: ((ومما اتفق عليه سلف الأمة وأئمتها مع إيمانهم بالقضاء والقدر وأن الله خالق كل شيء وأنه ما شاء كان وما لم يشأ لم يكن، وأنه يضل من يشاء ويهدي من يشاء وأن العباد لهم مشيئة وقدرة يفعلون بمشيئتهم وقدرتهم وما أقدرهم الله عليه، مع قولهم أن العباد لا يشاؤون إلاّ أن يشاء الله))(٣).

---

(١) ينظر: مقدمة كتاب القضاء والقدر والرد على من يحتج بالقدر، للإمام البيهقي، بقلم: د. عبد الكريم زيدان، ص٢٢-٢٥.

(٢) مجموع فتاوى ابن تيمية، ٨/٤٤٩.

(٣) نفس المصدر، ٨/٤٥٩.

وبعد أن ذكر الجزري أن الله تعالى خالق كل شيء وأنه عالم بالأشياء قبل وجودها وما يصدر عن هذه الأشياء، يرى أن كل ما قدره الله على الإنسان فإنه لا محـال سـيظهر، ويجري عليه بلا شك مطابقاً للحكم الإلهي في الأزل الى الأبد، حيث يقول:

ئەسرارێ ئەزەل دێ دئەبەد بێنە ظـوهـوورێ

ئەنجامێ سـەر ئـەنجامێ ژ ئاغـاز چ حاجـەت[1]

أي: إن ما كتم وما خفي على الإنسان في الأزل مما قدره الله عليه، فإنـه لا محالـة سيظهر في ما كان في الأزل والمستقبل وسيجري عليه بلا شك، وسيلاقيه حتماً لا يفوقم منه شيئاً أبداً، فما دام الأمر كذلك فإنه حاجة وضرورة للبحث في عاقبة نهاية الأمـور، وعما قدّر أزلاً، فالمقدّر لا يغير وما قدّر كان، ولا مفر منه كائناً ما كان[2].

فالقدر عند الجزري: هو خروج الممكنات من العدم الى الوجود، مطابقاً للقضاء الذي هو: عبارة عن الحكم الكلي الإلهي في أعيان الموجودات على ما هي عليه مـن الأحـوال الجارية في الأزل الى الأبد[3].

فالجزري مؤمن بأن كل كائن فهو مكتوب ومقدر عند الله، لابد من وقوع ما قـدره الله، ايماناً بقوله تعالى: (**وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَّرَهُ تَقْدِيرًا**)[4]. وبقول الرسول -صـلى الله عليه وسلم-: (**كتب الله مقادير الخلائق قبل أن يخلق السموات والأرض بخمسين ألف سنة قال: وعرشه على الماء**)[5].

---

(١) **ديوانا مەلايێ جزيرى، ص٨٠.**

(٢) ينظر: العقد الجوهري، ١/١٢٩.

(٣) التعريفات، للجرجاني، ص١٧٤، ١٧٧.

(٤) سورة الفرقان، الآية (٢).

(٥) أخرجه مسـلم في صحيحه، كتاب القدر، باب: حجاج آدم وموسى عليهما السـلام، الحـديث رقـم (٢٦٥٣)، ص (١١٢٦)، من حديث عبد الله بن عمرو بن العاص.

ويقرر الجزري أن ما قضى الله به وقدره لا يتغير، ولا يمكن لأحد أن يغيره كائناً مـــن كان، إذ يقول:

مـا قـودرەتێ دەفعـێ هەيـە وە شـێرى عـەلى بـت
لامـــع كـــو بـــدت صـــاعقە يـــا تەقـــديرىٚ[1]

أي: هل يمكن لأحد ما دفع ما قدره المولى وقضى به إذ لمع ذلك القدر وانقض علـــى العبد، وإن كان ذلك الدافع (علي بن أبي طالب) –رضي الله عنـــه– المشـــهور بـــالقوة والشجاعة الخارقة، فضلاً عن غيره، لأن المقدر لا يغير إذا كان مبرماً، وما قدر كـــان لا محالة[2].

ويؤكد أكثر على هذه المسألة، فيقول:

تەقـديرى كـو حـوكمى ل مـەلێ جـارى كـت
قەط كەس هەيـە مـومكن بـدتێ تـەغييرىٚ؟![3]

أي: أن القضاء والقدر الذي يقدره الحكم الأزلي ويقضي به الأمر الرباني في حق الملا [يقصد نفسه] هل يمكن لأحد أن يعمل فيه تغييراً أو يحدث فيه تحويراً؟[4].

هنا أستخدم الجـــزري أسلوب الاســـتفهام الإنكاري، ويقصد به أنـــه لا يمكن لأحد ما أن يغير قضاء الله وقدره.

ورأي الجزري في هذه المسألة موافق لصريح أحاديث رسول الله –صـــلى الله عليـــه وسلم– في هذا الباب، كقوله –صلى الله عليه وسلم–: (**المؤمن القوي خير وأحب إلى الله من المؤمن الضعيف، وفي كل خير، احرص على ما ينفعك، واستعن بالله ولا تعجز، وإن**

(١) **ديوانا مەلايێ جزيرى، ص٣٢٢.**
(٢) ينظر: العقد الجوهري، ٢/٧٥٩.
(٣) **ديوانا مەلايێ جزيرى، ص٣٢٣.**
(٤) ينظر: العقد الجوهري، ٢/٧٥٥.

أصابك شيء فلا تقل لو أني فعلت كان كذا وكذا، قل: قدَّر الله، وما شاء الله فعل، فإن لو تفتح عمل الشيطان)[1].

وقوله -صلى الله عليه وسلم- لأبن عباس - رضي الله عنهما-: **(يا غلام إني أعلمك كلمات: إحفظ الله يحفظك، إحفظ الله تجده تجاهك، إذا سألت فاسأل الله، وإذا استعنت فاستعن بالله، وأعلم أن الأمة لو إجتمعت على أن ينفعوك بشيء لم ينفعوك إلاّ بشيء قد كتبه الله لك، ولو اجتمعوا على أن يضروك بشيء لم يضروك إلاّ بشيء قد كتبه الله عليك، رفعت الأقلام، وجفت الصحف...)**[2].

فالإيمان الصحيح بالقدر يؤثر في سلوك الفرد في علاقته مع الآخرين، وما يقوم في قلبه من المعاني عندما يباشر بتصرفاته وأفعاله وفي موقفه من الأحداث.

فإذا اعتقد أن الغير لا يملك القدرة الكاملة على النفع والضر، وإنما هو مجرد سبب وواسطة ومجرى لوصول ذلك إليه، حسبما قدره الله الذي بيده النفع والضرر، فإن مثل هذا الاعتقاد يورث حتماً السلوك المستقيم القائم على الصدق والوضوح والاستقامة، بل إن هذا الاعتقاد يورث القوة والشجاعة ومواجهة الأعداء، لأن أقصى ما يمكن أن يناله من الأعداء هو القتل، وهذا لن يكون إلاّ عند تمام الأجل[3].

وهذا ما نجده عند الجزري، فيؤكد على أن أحداً لا يموت إلاّ بأجله المحتم، فإن الأعمار بيد الله، وما دام الأمر هكذا فمن الواجب على الإنسان عدم التراجع عن أهدافه، وأن لا

---

(١) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب القدر، باب: في الامر بالقوة وترك العجز، والاستعانة بالله، وتفويض المقادير، الحديث رقم (٢٢٦٤) من حديث أبي هريرة، ص (١١٣٠).

(٢) اخرجه الترمذي في سننه، كتاب صفة القيامة والرقاق والورع، باب (٥٩)، الحديث رقم (٢٥١٦)، ص (٥٧٥-٥٧٦) والحاكم في المستدرك على الصحيحين في كتاب معرفة الصحابة رضي الله عنهم، باب: تعليم النبي صلى الله عليه وسلم أبن عباس رضي الله عنهما، الحديث رقم (٦٣٥٧)، ٦٩٨/٤، وتعقبه الذهبي قائلاً: في سنده عيسى وهو ليس بمعتمد.

(٣) ينظر: مقدمة كتاب القضاء والقدر والرد على من يحتج بالقدر، للإمام البيهقي، بقلم: د. عبد الكريم زيدان، ص٣٢-٣٣.

يهاب قوة الآخرين، فإن لم يكتب الله شيئاً عليه، فإن الأمة لو اجتمعت على إلحاق ضرر به، فإنها لا تستطيع. إذ يقول:

هـــەر ژكڤــانىٚ ب وەش قـــەبضــــــە زەرىٚ گوشــــەرِەش

گەزمە ب جوهت تێنە دل كـەس دمـرت بـىٚ ئەجـەل؟[1]

أي: إن نصال السهام المزدوجة الآتية من جهة حواجب الحبيب المقوسة تقصد دائمـــاً قلبنا وتتوجه الى إصابة فؤادنا، ومع ذلك لا نبالي بإصابة تلك السهام فؤادنا ولا نخاف من وقعها فنـــتراجع عن هدفنا جبناً ونسلو حب هذا الحبيب خوفاً، لأنا نعلم يقيناً أن أحداً لا يمكن أن يموت الاّ بأجله المحتم، والاّ بعد إستيفاء أيام عمره المعدودة[2].

فهذا الرأي للجزري موافق للآية الكريمة (**وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تَمُوتَ إِلَّا بِـــإِذْنِ اللَّـــهِ كِتَابًا مُؤَجَّلًا**)[3].

فالله سبحانه وتعالى قدر آجال الخلائق، بحيث إذا جاء أجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون.

وكذلك رأيه في هذا الموضوع موافق لحديث رسول الله -صلى الله عليه وسلم-: عن عبد الله بن مسعود -رضي الله عنه-: "قالت أم حبيبة زوجة النبي -صلى الله عليه وسلم-: اللهم أمتعني بزوجي رسول الله -صلى الله عليه وسلم-، وبأبي أبي ســـفيان، وبـــأخي معاوية، قال: **فقال النبي -صلى الله عليه وسلم-: (قد سألت الله لآجال مضروبة، وأيام معدودة، وأرزاق مقسومة، لن يعجل شيئاً قبل حله، ولن يؤخر شيئاً قبل حلـــه، ولـــو كنت سألت الله أن يعيذك من عذاب في النار، وعذاب القبر، كان خير وأفضل)**[4].

---

(١) **ديوانا مەلايىٚ جزيرى، ص١٧٩.**

(٢) ينظر: العقد الجوهري، ٤٠٣/١.

(٣) سورة آل عمران، الآية (١٤٥).

(٤) أخرجـــه مسلم في صحيحـــه، من كتاب القـــدر، باب: إن الآجـــال والأرزاق وغيرهـــا لا تزيـــــد ولا تنقص عما ســـبق به القدر، الحديث رقم (٢٦٦٣).

وإذا كان الحكم الذي قدره الله غير قابل للتغيير، فإن الإيمان بهذا الشيء يجعل من الإنسان أن لا يعترض على قضاء الله وقدره، وأن يرضى بما كتبه الله له.

يرى الجزري أن على الإنسان قبول كل ما يأتي من الحبيب -الذي هو الله- بطيب خاطر، وأن لا يبدي امتعاضاً أو اعتراضاً عليها، إذ يقول:

قەهوەيا تەلخ دگەل زەهرێ هەلاهل بدەری

مە ژ دەستێ تە موبارەك شەكەر ئامیزە گولاب(1)

أي: إنك يا حبيب إن تعطينا وتسقينا القهوة المرة والممزوجة بالسم القاتل، فإننا نتلقاها ونتناولها من يديك المباركة كأنها ماء الورد الطيب، الرائحة الممزوج بالسكر، الحلو الطعم، لأن كل ما يأتي من الحبيب حبيب(2).

ويرى الجزري أن الله تعالى لا يُسأل عما يفعل وعما يخلقه وعما يشاء وجوده سؤال اعتراض ومحاسبة.

فمن يسأل غيره سؤال اعتراض ومحاسبة إنما يسأل لكونه مُشرفاً على المسؤول أو آمراً له أو لكون المسؤول جاهلاً أو مقصراً أو متصرفاً في ما لا حق له فيه، وكل الأسباب المبررة لسؤال الاعتراض والمحاسبة معدومة في حق الله تعالى، فالله تعالى هو العالم الحكيم الذي يستحيل عليه الجهل والتقصير، فهو يدبر أمور الخلق بحكمته التي لا يمكن أبداً الإحاطة بها، والله تعالى خالق كل شيء ومالكه على وجه الحقيقة فما يجريه في العالم أو يتصرف فيه إنما هو تصرف منه تعالى فيما يملكه، لذلك فليس لأحد أن يسأله سؤال اعتراض ومحاسبة(3).

---

(1) **ديوانا مەلایێ جزیری، ص٦٣.**

(2) ينظر: العقد الجوهري، ١/٦١.

(3) ينظر: مقدمة كتاب القضاء والقدر والرد على من يحتج بالقدر، للإمام البيهقي، بقلم: د. عبد الكريم زيدان، ص٢٦-٢٧.

يقول الجزري:

داغ و كـەى مـن لێ هـەزارن	**گول ددەست شەوكێن ب خـارن**
سورِ پەرى دێـو وێ ل كنـارن	**ئەهرمـــەن خاتـــەم رِەڤايـــە**[1]

أي: ان دون الوصول الى المحبوب الحقيقي عقبات متعددة وموانع كثيرة لمن هو أهـــل للوصول، مع أنك ترى كثيراً من غير المستحقين قد وصلوا الى مبتغاهم، وهم متمتعون بها يريدونه وحاصلون على كل ما يتمنونه، ولكن هذه سنة الله تعالى في خلقه[2].

فرأي الجزري للآية في هذه المسألة موافق للآية الكريمة: (**لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ**)[3].

(١) **ديوانا مەلايێ جزيرى، ص٢٢١.**

(٢) ينظر: العقد الجوهري، ٢/٥٢٤.

(٣) سورة الانبياء، الآية (٢٣).

الباب الثاني

منهجه في الحب الإلهي

ويشتمل على فصلين:

الفصل الأول: الحب الإلهي عند الصوفية.

الفصل الثاني: العشق الإلهي عند الجزري.

الفصل الأول

الحب الإلهي عند الصوفية

ويشتمل على ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: الحب والمحبة ومدلولاتهما اللغوية، وحب الله في الكتاب والسنة.

المبحث الثاني: الحب الإلهي عند الصوفية وأهميته ومراتبه.

المبحث الثالث: كيفية تبلور الحب الإلهي عند الصوفية وتاريخ تبلوره وماهية العشق الإلهي.

المبحث الأول

الحب والمحبة ومدلولاتهما اللغوية، وحب الله في الكتاب والسنة

توطئة

يشغل الشعر الصوفي حيزاً كبيراً في عالم الشعر الكوردي، وقد ظهر في تاريخ الأدب الكردي شعراء يمكن عدهم في مصاف رواد التصوف، منهم الشيخ أحمد الجزري، ففي شعره ذكر لمسائل عديدة من مسائل التصوف، واستخدام لمصطلحات صوفية عديدة، وتأييد للمعتقدات التي نادى بها أهل التصوف، ومن أبرز مسائل التصوف التي أولى الجزري الاهتمام بها، الحب الإلهي الذي يصطلح عليه أحياناً العشق الإلهي، وتكاد تكون هذه المسألة من أكثر مسائل التصوف التي بحثها الجزري، بحيث لا تكاد قصيدة من قصائد ديوانه إلا وفيها إشارة إلى جانب من جوانب هذا الموضوع، لذا اكتفيت ببحث هذه المسألة بشيء من التفصيل، واهتمامي بهذه المسألة بالذات –دون المسائل الأخرى التي يعج بها ديوان الجزري– يرجع إلى اهتمام الجزري بهذه المسألة أكثر من غيرها.

وقبل التطرق إلى صلب الموضوع آثرت أن أتحدث عن الحب والمحبة والعشق ومدلولاتها اللغوية، وأقوال بعض العلماء في هذه المفردات، وتقسيماتهم لها، وأهميتها، ذلك أن الحب الإنساني (المجازي) هو طريق إلى الحب الإلهي (الحقيقي) على رأي بعض أهل التصوف، كما سيأتي بيان ذلك إن شاء الله.

الحـــب

الحب: نقيض البغض، والحب: الوداد والمحبة، وكذلك الحِب بالكسر، والمحبة أيضـــاً: اسم للحب.

والحب: المحبوب، وحبّبَ إليه الأمر: جعله يحبه[1].

وللحب تعاريف عديدة وردت في العديد من الكتب والرسائل، وفيها تضاربت الآراء، وتعددت الاتجاهات، ما بين العسف به وغبنه، أي تحميله بأقل أو أكثر مما يتسع من معاني وتعبيرات، فقد عرف الحب بأنه: ((عبارة عن ميل الطبع إلى الشيء الملتذ به، فإن تأكـــد الميل فهو العشق وهو المحبة المفرطة))[2].

ويذكر القشيري[3] تعاريف عديدة للحب، منها: ((قيل: إنه مشتق من اللزوم والثبات، يقال: أحب البعير، وهو أن يبرك فلا يقوم، فكأن المحب لا يبرح بقلبه عن ذكر محبوبه))، وقيل: ((الحب مأخوذ من الحب وهو القرط، وسمي قرطاً، إما للزومه الأذن، أو لقلقـــه، وكلا المعنيين صحيح في الحب))[4].

وعرّف أيضاً، بأنه: ((تعلق القلب بالمحبوب على وجه الاستئناس بقربه والاستيحاش من بعده، على أن الحب قد يتفاوت قوةً وضعفاً مع تفاوت درجة الاستئناس والاستيحاش، بل قد يشتد بصاحبه حتى يصل إلى درجة الصبابة [5] والسكر))[6].

---

(١) لسان العرب، ١/ ٢٨٩-٢٩٢.

(٢) تصفية القلوب من درن الأوزار والذنوب، للإمام يحيى بن حمزة اليماني، ص٤١٣.

(٣) القشيري: هو أبو القاسم، عبد الكريم بن هوازن بن عبد الملك بن طلحة النيسابوري القشيري، من بني قشـــير ابن كعب، كان شيخ خراسان في عصره زهداً وعلماً بالدين، ولد سنة (٣٧٦هـــ)، كانت إقامته بنيســـابور، وتوفي فيها سنة (٤٦٥هـــ)، وكان السلطان (ألب أرسلان) يقدمه ويكرمه، من كتبه: (لطائف الإشـــارات) و(الرسالة القشيرية)، ينظر: تاريخ بغداد، ١١/ ٨٣، المنتظم، ١٦/ ١٤٨، الكامل في التـــاريخ، ١٨/ ١١٨، وفيات الأعيان، ٣/ ٢٠٥، سير أعلام النبلاء، ١٨/ ٢٢٧.

(٤) الرسالة القشيرية في علم التصوف، أبو القاسم القشيري، ص٣٩٨.

(٥) الصبابة: الشوق، وقيل: رقته وحرارته، وقيل: رقة الهوى، صببت إليه صبابة، فأنا صب أي عاشق مشـــتاق، والأنثى صبة، ينظر: لسان العرب، ١/٥١٨.

(٦) من الفكر والقلب، د. محمد سعيد رمضان البوطي، ص١٩٩.

وعن ماهية الحب يقول ابن حزم: ((إنه اتصال بين أجزاء النفوس المقسومة في هـذه الخليقة في أصل عنصرها الرفيع))[1].

فعند ابن حزم يعتبر الاتصال والانفصال سر التمازج والتباين في المخلوقات، فالشكل دائماً يستدعي شكله، والمثل إلى مثله ساكن، وللمجانسة عمل محسوس، وتأثير مشاهد، والتنافر في الأضداد، والموافقة في الأنداد، والنـزاع فيما تشابه موجود فيما بيننا، فكيف بالنفس وعالمها، العالم الصافي الخفيف، وجوهرها الصعّاد المعتدل، وأصله المهيأ لقبول الاتفاق والميل والتوقف والانحراف والشهوة والنفار، كل ذلك معلوم بالفطرة في أحوال تصرف الإنسان، فيسكن إليها، والله عز وجل يقول: (**هو الذي خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها ليسكن إليها**)[2].

فجعل علة السكون أنها منه، ولو كانت علة الحب حسن الصورة الجسدية لوجب ألا يستحسن الأنقص منه في الصورة، ولو كانت للموافقة في الأخلاق، لما أحب المرء من لا يساعده ولا يوافقه، وربما كانت المحبة لسبب من الأسباب، وتلك تفنى بفناء سببها. فمن ودّ الإنسان لأمر، ولى مع انقضائه[3].

فالحب إذن يعتبر من العلاقات الإنسانية السامية، ويأتي نتيجة العلاقات الطيبة بين المحب والمحبوب.

وتأتي هذه العلاقات نتيجة صفاء القلب وتطهيره من الأدران المختلفة، وتظل هذه العلاقات تعلو وتتشابك لتؤدي إلى تطويع إرادة المحب تحت تصرف محبوبه، وفي النهاية يمنح المحب أنفس ما لديه لمحبوبه، وهو قلبه[4].

---

(١) طوق الحمامة في الألفة والآلاف، ابن حزم الأندلسي، ص٤٧.

(٢) سورة الأعراف، الآية (١٨٩).

(٣) ينظر: طوق الحمامة في الألفة والألاف، ابن حزم الأندلسي، ص٤٩-٥٠.

(٤) ينظر: المذاهب الصوفية ومدارسها، عبد الكريم عبد الغني قاسم، ص١٠٤.

المحبـــة

قيل: أصل المحبة الصفاء لأن العرب تقول لصفاء بياض الأسنان ونضـــارتها: حبـــب الأسنان.

وقيل: مأخوذة من الحباب وهو ما يعلو الماء عند المطر الشديد، فعلى هذا، المحبة غليان القلب وثورانه عند الاهتياج إلى لقاء المحبوب[1].

وقيل: ((المحبة والحب قد يترادفان وقد يتخالفان، الحب يرد غالباً بمعنى العاطفة الشديدة من رجل لإمرأة أو بالعكس، والأول هو الأغلب، والمحبة للعاطفة العادية. يقال بين فـــلان وفلانة محبة فيفهم منه أن أحدهما يحب الآخر حباً أخوياً))[2].

ولما كان الفهم لهذا المسمى أشد، وهو بقلوبهم أعلق، كانت أسماؤه لديهم أكثر. وتلك عادتهم فيما اشتد الفهم له، أو كثر خطره على قلوبهم، تعظيماً له أو اهتياماً به، أو محبة له. لذلك وضعت لها أسماء عديدة، فقد ذكر ابن قيم الجوزية خمسين اسماً لها[3].

ولا توجد حدود للمحبة. بل لها آثار وشواهد تتصرف عليها وتتلخص فيما يأتي:

الميل الدائم نحو المحبوب والإيثار، وهذه بداية بحار المحبة التي لا قرار لها، تعقبها لحظة من أخطر لحظات المحب بأنه ينسى نفسه، فتذوب صفاته في صفات محبوبه، فلا يدرك شيئاً إلا ما أراد ورغب، ويسعى المحب بكل جهوده إلى موافقة محبوبه في رغباته لإرضائه، فيكون كل كثير عنده قليلاً حينما يمنحه له، وكل قليل لدى المحبوب كثيراً في نظر المحب[4].

و لم يقتصر اهتمام العلماء —من الصوفية وغيرهم- على ذكر أسماء المحبة، بل تعـــدى ذلك، فذكروا أضربها وأقسامها ومتعلقاتها.

ذهب ابن حزم إلى أن المحبة ضروب، منها:

---

(١) للمزيد ينظر: روضة المحبين ونزهة المشتاقين، ابن القيم الجوزية، ص١٧-١٩، الرسالة القشيرية، ص٢٤٨.

(٢) مدارات صوفية، هادي العلوي، ص٤٦.

(٣) ينظر: روضة المحبين ونزهة المشتاقين، ص١٦.

(٤) ينظر: المذاهب الصوفية ومدارسها، عبد الكريم عبد الغني قاسم، ص١٠٤-١٠٥.

١- محبة المتحابين في الله عز وجل، إما لاجتهاد في العمل، وإما لاتفاق في أصل النحلة والمذهب، وإما لفضل علم يمنحه، وهذه أفضلها.

٢- محبة القرابة.

٣- محبة الألفة والاشتراك في المطالب.

٤- محبة التصاحب والمعرفة.

٥- محبة البر، يضعه المرء عند أخيه.

٦- محبة الطمع في جاه المحبوب.

٧- محبة المتحابين لسر يجتمعان عليه يلزمهما ستره.

٨- محبة بلوغ اللذة وقضاء الوطر.

٩- محبة العشق التي لا علة لها سوى اتصال النفوس.

ثم يؤكد على أن كل هذه الأجناس من المحبة منقضية مع انقضاء عللها، سوى محبة العشق الصحيح المتمكن من النفس(١).

أما القشيري فقد قسمها إلى خمسة أقسام، وهي:

١- حسية، وحقيقتها امتثال الأوامر، وغايتها: نيل المطلوب من المحبوب.

٢- نفسية، وهي الميل بلا نيل، وغايتها: التواجد(٢).

٣- قلبية، وحقيقتها نار في القلب تحرق ما سوى مراد المحبوب، وغايتها: الوجد(٣).

---

(١) ينظر: طوق الحمامة في الألفة والألاف، ابن حزم، ص٥١.

(٢) التواجد: هو ظهور ما يجد في باطنه على ظاهره، ومن قوى تمكن فسكن. ينظر: التعرف لمذهب أهل التصوف، أبو بكر محمد الكلاباذي، ص١١٢.

وقيل: هو استدعاء الوجد، وقيل: إظهار حالة الوجد من غير وجد، والمتواجدون على ثلاثة أصناف في تواجدهم، فصنف منهم المتكلفون والمتشبهون، وصنف منهم الذين يستدعون الأحوال الشريفة بعد قطع العلايق المشغلة والأسباب القاطعة، وصنف ثالث هم أهل الضعف من أبناء الأحوال وأرباب القلوب والمتحققين بالإرادات، ينظر: معجم مصطلحات الصوفية، عبد المنعم الحفني، ص٥١.

(٣) الوجد: هو ما صادق القلب: من فزع، أو غم، أو رؤية معنى من أحوال الآخرة أو كشف حالة بين العبد والله عز وجل، ينظر: التعرف لمذهب أهل التصوف، الكلاباذي، ص١١٢.

٤- عقلية، وحقيقتها مراقبة الحبيب في الشهود والغيبة، وغايتها: الوجود[(١)].

٥- روحية، وحقيقتها بذلها في المحبوب، وغايتها: الإحاطة.

وهذه الدرجات متسلسلة من الأدنى إلى الأرقى، فالتواجد هو الطريق إلى الوجد، وبين النفسي والقلبي يجب قطعها، لأن للنفس حظوظاً من الحسي، فإذا اجتازها دخل الوجد قلبه، ثم ينتهي إلى الوجود مع العقل، لأن العقلية كمال الذات الخارجة من قيد العاطفة الصرفة، والروح هي المحيطة بالوجود، لأنها لشدة تجردها تقدر على تجاوز الملموس الأقرب[(٢)].

وللمحبة متعلقات خمسة عند القشيري، وهي:

١- وجود النفس، فالإنسان يحب وجود نفسه، وكماله، وبقائه.

٢- حبه لمن أحسن إليه.

٣- حب من كان محسناً في نفسه إلى الناس، وإن لم يكن محسناً إليه.

٤- حبه لكل ما هو جميل في ذاته، سواء كان من الصور الظاهرة، أو من المعاني الباطنة.

٥- حبه لمن بينه وبينه مناسبة حقيقية في الباطن[(٣)].

وقيل: هو خشوع الروح عند مطالعة سر الحق، وقيل: عجز الروح من احتمال غلبة الشوق عند وجود حلاوة الذكر، وقيل: مصادفة الباطن من الله تعالى وارداً يورث فيه حزناً أو سروراً، أو يغير عن هيئته ويغيبه عن أوصافه بشهود الحق، والوجد لا يكون إلا لأهل البدايات عقب الفقد. ينظر: معجم مصطلحات الصوفية، عبد المنعم الحفني، ص٢٦٤، وللمزيد ينظر: اللمع، لأبي نصر السراج الطوسي، ص٣٧٥-٣٧٦.

(١) الوجود: هو فقدان العبد بمحاق أوصاف البشرية ووجود الحق، لأنه لا بقاء للبشرية عند ظهور سلطان الحقيقة، وهو يأتي بعد الارتقاء عن الوجد، وهو أخص من الوجد والوجدان، لدوامه بدوام الشهود واستهلاك الواجد فيه وغيبته عن وجوده بالكلية، ينظر: معجم مصطلحات الصوفية، ص٢٦٥.

يقول ابن الجوزي في هذا الصدد: من أن الإنسان قد يخشى عليه من الخوف فيسكنه الخوف ويسكته، فيبقى كالميت وعلامة الصادق أنه لو كان على حائط لوقع لأنه غائب، فأما من يدعي الوجد ويتحفظ من أن تزل قدمه ثم يتعدى إلى تمزيق الثياب وفعل المنكرات في الشرع فإنا نعلم قطعاً أن الشيطان يلعب به.. وأن قلوب الصحابة كانت أصفى القلوب، وما كانوا يزيدون عند الوجد على البكاء والخشوع، ينظر: تلبيس إبليس، ابن الجوزي، ص٢٥١-٢٥٢.

(٢) ينظر: الرسالة القشيرية في علم التصوف، أبو القاسم القشيري، ط٣، ١٩٥٩، ص١٦٠.

(٣) ينظر: ينظر: الرسالة القشيرية في علم التصوف، أبو القاسم القشيري، ط٣، ١٩٥٩، ص١٦٠.

أما عند غيره، فما يتعلق بالمحبة يقع في وجوه أربعة:

الوجه الأول: حب الشيء لذاته، وما كان هذا حاله فهو ممكن وهو أن يكون في ذاته محبوباً على معنى أن الإنسان يلتذ برؤيته ومعرفته ومشاهدته كحسن الأخلاق وجمال الهيئة.

الوجه الثاني: حب الشيء لغير ذاته، ولا شك أن الوسيلة إلى المحبوب محبوبة، وما يجب بغيره كان ذلك الغير هو المحبوب بالحقيقة، كالذهب والفضة.

الوجه الثالث: الحب لا لذاته بل لغيره وذلك ليس راجعاً إلى حظوظ الدنيا، بل يرجع إلى حظوظ في الآخرة، فهذا أيضاً ظاهر لا غموض فيه، وذلك كمن يحب أستاذه وشيخه.

الوجه الرابع: الحب لله وفي الله لا لينال علماً ولا عملاً، وما كان هذا حاله فهو أعلى الدرجات، وأدقها[1].

---

(١) ينظر: تصفية القلوب من درن الأوزار والذنوب، للإمام يحيى بن حمزة اليماني، ص٤١٣-٤١٤.

حب الله في الكتاب والسنة

يعتبر الحب سمة من سمات الحياة الروحية في عقيدة المؤمن، وعاطفة لها وزنها في المحيط الديني والمجتمع العقدي، وما فرح المسلمون بشيء بعد فرحهم بكلمة التوحيد، كما فرحوا بكلمة الحب.

روي أن رجلاً سأل النبي ﷺ: **متى الساعة يا رسول الله؟ قال: (ما أعددت لها؟)، قال: ما أعددت لها كثير صلاةٍ ولا صيامٍ ولا صدقة، ولكني أحب الله ورسوله، قال: (أنت مع مَن أحببتَ)**[1]، ففرح المسلمون بأمر الحب، وبالأمر بالحب وشغلهم ما فرحوا به.

وقد أشار رسول الله ﷺ في العديد من أحاديثه الشريفة إلى أهمية المحبة، فقد ذكر أن الإسلام قائم على المحبة، ومؤسس على المودة، حيث قال: **(لا تدخلون الجنة حتى تؤمنوا، ولا تأمنوا حتى تحابوا، أولا أدلكم على شيء إذا فعلتموه تحاببتم؟ أفشوا السلام بينكم)**[2].

وكذلك جعلها شرطاً في استكمال الإيمان وتمامه، حيث قال: **(من أحب لله وأبغض لله وأعطى لله ومنع لله فقد استكمل الإيمان)**[3].

---

(١) الحديث متفق عليه: البخاري في كتاب الأدب، باب: علامة حب الله عز وجل، الحديث رقم (٦١٧١)، ص (١١٠٥)، ومسلم في كتاب البر والصلة والآداب، باب: المرء مع من أحب، الحديث رقم (٢٦٣٩)، ص (١١٩١) وكلاهما من حديث أنس بن مالك –رضي الله عنه-.

(٢) أخرجه مسلم في كتاب الإيمان، باب: أنه لا يدخل الجنة إلا المؤمنون وإن محبة المؤمنين من الإيمان وإن إفشاء السلام سبب لحصولها، الحديث رقم (٥٤)، ص (٨٣)، والترمذي في كتاب الاستئذان والآداب عن رسول الله ﷺ ، باب ما جاء في إفشاء السلام، الحديث رقم (٢١٦٢)، ٣١٥/٤، وكلاهما من حديث أبي هريرة –رضي الله عنه-

(٣) أخرجه أبو داود في سننه، باب الدليل على زيادة الإيمان ونقصانه، الحديث رقم (٤٦٨١)، ٢٢٨/٤، من حديث أبي أمامة وأورده الألباني في صحيح سنن أبي داود، برقم (٣٩١٥)، ٨٨٦/٣، وقال: حديث صحيح.

ولشدة اهتمام الإسلام بهذه المسألة، فقد تعددت النصوص من الآيات والأحاديث التي تتناول الأمر بها، ودعوة المسلمين إليها، وتوعد من شغلته محبة غير الله عن محبة الله، حيث قال تعالى: (**قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُم اللَّهُ..**)[1].

فالآية الكريمة تدل دلالة صريحة على أن علامة الحب الصادق هي اتباع النبي ﷺ لأنه السبيل الوحيد للوصول إلى محبة الله سبحانه وتعالى لعباده المؤمنين، فاتباعه ﷺ من موجبات محبة الله.

يقول ابن قيم الجوزية: ((وإنما كانت موافقة المحبوب دليلاً على محبته، لأن من أحب فلابد أن يحب ما يحبه ويبغض ما يبغضه، وإلا لم يكن محباً له محبة صادقة، بل إن تخلف ذلك عنه لم يكن محباً له، بل يكون محباً لمراده ومشيئته، أحبه محبوبه أم كرهه، ومحبوبه عنده وسيلة إلى ذلك المراد، فلو حصل له حظه من غيره لرحل عوضه، فهذه المحبة المدخولة الفاسدة، وإذا كانت المحبة الصحيحة تستدعي حب ما يحبه المحبوب وبغض ما يبغضه فلابد أن يوافقه فيه))[2].

ويدعو الإسلام إلى حب الله، ويبين القرآن الكريم الدرجة التي يجب أن يكون عليها حب الإنسان لله، يحبه أكثر مما يحب غيره على الإطلاق، إذ لابد أن يحب الله أكثر مما يحب أبيه أو ابنه أو أخيه أو زوجته أو عشيرته أو ماله أو أي عرض من أعراض الدنيا من تجارة أو مساكن، وهذا هو الحق كل الحق.

إلى جانب ذلك فقد توعد سبحانه بالوعيد من شغلته محبة غير الله عن محبة الله ورسوله، فقال تعالى: (**قُلْ إِنْ كَانَ آبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ وَإِخْوَانُكُمْ وَأَزْوَاجُكُمْ وَعَشِيرَتُكُمْ وَأَمْوَالٌ اقْتَرَفْتُمُوهَا وَتِجَارَةٌ تَخْشَوْنَ كَسَادَهَا وَمَسَاكِنُ تَرْضَوْنَهَا أَحَبَّ إِلَيْكُمْ مِنْ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَجِهَادٍ فِي سَبِيلِهِ فَتَرَبَّصُوا حَتَّى يَأْتِيَ اللَّهُ بِأَمْرِهِ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ**)[3].

---

(١) سورة آل عمران، الآية (٣١).

(٢) طريق الهجرتين وسعادة الدارين، ابن قيم الجوزية، ص٥٤٦.

(٣) سورة التوبة، الآية (٢٤).

فأبان بهذا أن حب الله وحب رسوله والجهاد في سبيله فرض، وأنه لا ينبغي أن يكون شيء سواه أحب إليهم منه.

ولما كان الإسلام دين الحب -ويتجلى ذلك لمن آتاه الله حظاً من المعرفة والعلم، ونصيباً من الفهم والذوق لنصوص الإسلام- لذا لا يجد المؤمن حلاوة الإيمان إلا إذا أحس بحرارة الحب، عن ذلك يقول رسول الله ﷺ: (**ثلاثٌ من كنّ فيه وجد حلاوة الإيمان: أن يكون الله ورسوله أحب إليه مما سواهما، وأن يحب المرء لا يحبه إلا لله، وأن يكره أن يعود في الكفر كما يكره أن يقذف في النار**)[1].

فأبان الرسول ﷺ بهذا أن حب الله وحب رسوله من الإيمان، والمحبة التي دعا إليها الرسول ﷺ تقتضي المتابعة والموافقة في حب المحبوبات وبغض المكروهات[2].

ويرى ابن تيمية أن المحبة جزء لا يتجزأ من حقيقة العبودية، والعبادة في الشرع خضوع وحب، حيث يقول: ((العبادة المأمور بها تتضمن معنى الذل ومعنى الحب: فهي تتضمن غاية الذل لله تعالى، بغاية المحبة له))[3].

ويقول أيضاً: ((ولفظ العبودية يتضمن كمال الذل وكمال الحب، فإن قيل: قلب متيم إذا كان متعبداً للمحبوب، والتتيم: التعبد، وتيم الله، أي: عبد الله))[4].

فلا يتحقق معنى العبودية عند ابن تيمية إلا إذا كان الله أحب إلى العبد من كل شيء، وأن يكون الله أعظم عنده من كل شيء، بل لا يستحق المحبة والخضوع التام إلا الله.

أما ابن القيم فيجعل محبة الله أصل العبادة، حيث يقول: ((أصل العبادة محبة الله، بل إفراده بالمحبة، وأن يكون الحب كله لله، فلا يحب معه سواه، وإنما يحب لأجله وفيه))[5].

---

(١) الحديث متفق عليه: البخاري في كتاب: الإيمان، باب: حلاوة الإيمان، الحديث رقم (١٦)، ص (٢٨)، ومسلم في كتاب: الإيمان، باب: خصال من اتصف بهن وجد حلاوة الإيمان، الحديث رقم (٦٧)، ص (٧٩)، وكلاهما من حديث أنس بن مالك رضي الله عنه.

(٢) ينظر: شعب الإيمان، للإمام أبي بكر محمد بن الحسين البيهقي، ١/ ٢٦٥.

(٣) العبودية، ابن تيمية، ص٤٤.

(٤) المصدر نفسه، ص٤٤.

(٥) مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين، ابن قيم الجوزية، ١/ ٩٩.

يستنتج من هذه النصوص والأقوال أن معنى حب الله هو أن يقبل المرء على الله ويسلم وجهه وأمره ومقاليده وكيانه كلها لله، وأن يتوكل عليه ولا يسأل إلا إياه ولا يعتمد إلا عليه، وأن يؤثر طاعته على النفس وعلى المال وعلى الولد والجاه، وأن يكون هدفه الله وغايته الله.

قيل إن: ((حب الله تحلية وتخلية يوصلان إلى التجلية... تحلية للمؤمن بالطاعة والقيام بتكاليف الله على خير وجه، وتخلية بها يتجرد العابد للعبادة بالتخلي عن كل ما يشينه كمؤمن وعن كل ما يشوب العلاقة بينه وبين ربه، وبالتخلية والتحلية تكون التجلية.. والظهور... والرعاية والعناية.. والعطاء))[1].

أما بالنسبة لمسألة تحقيق معنى محبة العبد لله تعالى –لاسيما وأن المحبة من الأمور المعنوية– فقد أوضح الغزالي هذه المسألة بقوله: ((إن البصيرة الباطنة أقوى من البصر الظاهر، وإن القلب أشد إدراكاً من العين، وجمال المعاني المدركة بالعقل أعظم من جمال الصور الظاهرة للأبصار، فتكون لا محالة لذة القلب بما يدركه من الأمور الشريفة الإلهية التي تجل عن أن تدركها الحواس أتم وأبلغ، فيكون ميل الطبع السليم والعقل الصحيح إليه أقوى، ولا معنى للحب إلا الميل إلى ما فيه إدراكه لذة))[2].

---

(١) الحب في القرآن، د. محمود بن الشريف، ص٢٦.

(٢) إحياء علوم الدين، للغزالي، ٤/ ٢٩٧.

المبحث الثاني

الحب الإلهي عند الصوفية وأهميته ومراتبه

المطلب الأول . . .

الحب الإلهي عند الصوفية

إذا كانت المحبة هي التعبير عن العاطفة المعنوية المجردة، وما إليها من تـآلف الأرواح واشتياقها إلى بعضها البعض، فإن الصوفية قد اتخذوها بديلاً عن حبهم وتفـانيهم في الله، وبنوا عليها فلسفتهم، وقالوا فيها أقوالاً كثيرة[1].

فمن أقوالهم، قول الحارث المحاسبي[2]: ((المحبة: ميلك إلى الشيء بكليتك ثم إيثارك له على نفسك وروحك، ومالك، ثم موافقتك له سراً وجهـراً، ثم علمـك بتقصـيرك في حبه))[3].

وقول السري السقطي[4]: ((لا تصلح المحبة بين اثنين حتى يقول الواحد للآخـر: يـا أنا))[5].

---

(١) ينظر: فلسفة العشق الإلهي في شعر الجزيري، محمد أمين الدوسكي، ص٢١.

(٢) الحارث المحاسبي: هو أبو عبد الله، الحارث بن أسد المحاسبي، من أكابر الصـوفية، وكـان عالمـاً بالأصـول والمعاملات، وله تصانيف في الزهد والرد على المعتزلة وغيرهم، مولده في البصرة، لم تـذكر المصـادر سـنة ولادته، توفي في بغداد سنة (٢٤٣هـ)، وهو أستاذ أكثر البغداديين في عصره، من مصنفاته: (الرعاية لحقـوق الله عز وجل) و(الخلوة والتنقل في العبادة)، ينظر: حلية الأولياء، ١٠/ ٧٣، تاريخ بغداد، ٨/ ٢٠٧، طبقـات السـبكي، ٢/ ٢٧٥، تهذيب التهـذيب، ٢/ ١٠٦، سـير أعـلام النبـلاء، ١٢/ ١١٠، مـيزان الاعتـدال، ١/ ٤٣٠، الكواكب الدرية، ج١، ق٢، ٥٨٥.

(٣) الرسالة القشيرية في علم التصوف، ص٤٠١.

(٤) السري السقطي: هو أبو الحسن، سري بن المغلس السقطي، من كبار الصوفية، بغدادي المولد والوفاة، وهـو أول من تكلم في بغداد بلسان التوحيد وأحوال الصوفية، وكان إمام البغداديين في وقته. وهو خـال الجنيـد البغدادي، وأستاذه، قال الجنيد: ما رأيت أعبد من السري، أتت عليه ثمان وتسعون سنة ما رؤي مضطجعاً إلا في علة الموت، لم تذكر المصادر سنة ولادته، أما وفاته فقد توفي سنة (٢٥٣هـ)، ينظـر: حليـة الأوليـاء، ١١٦/١٠، تاريخ بغداد، ٩/ ١٨٦، سير أعلام النبلاء، ١٢/ ١٨٥، لسان الميزان، ٣/ ١٨، وفيات الأعيـان، ١/ ٣٥٧، الكواكب الدرية، ج١، ق٢، ٦١٨.

(٥) الرسالة القشيرية في علم التصوف، ص٤٠٢.

وهذا المعنى يفصح عن خروج المحب من طور العبودية إلى طور المعبودية[1].

وكذلك قول الجنيد البغدادي[2] حينما سئل عن المحبة، فقال: ((دخول صفات المحبوب من صفات المحب))[3].

والتفسير الصوفي لهذا القول هو: استيلاء ذكر المحبوب حتى لا يكون الغالب على قلب المحب إلا ذكر صفات المحبوب والتغافل بالكلية عن صفات نفسه والإحساس بها[4].

ويقول أبو عبد الله القرشي[5]: ((حقيقة المحبة أن تهب كلك من أحببت فلا يبقى لك منك شيء))[6].

يعلق ابن قيم الجوزية على هذا القول، فيقول: ((فهذه المحبة لما أفنت المحب واستغرقت روحه، بحيث غيبته عن شهوده، وفنى فيها المحب وانمحت رسومه بالكلية، ولم يبق هناك إلا محبوبه وحده، فكأنه هو المحب لنفسه بنفسه إذا فني من لم يكن وبقي من لم يزل))[7].

---

(١) ينظر: فلسفة العشق الإلهي في شعر الجزري، ص٢١.

(٢) الجنيد البغدادي: هو أبو القاسم، الجنيد بن محمد بن الجنيد البغدادي، الخزاز، صوفي، من العلماء بالدين، مولده ومنشأه ووفاته ببغداد، أصل أبيه من نهاوند، وكان يعرف بالقواريري نسبة لعمل القوارير، وعرف الجنيد بالخزاز لأنه كان يعمل الخز، وهو أول من تكلم في علم التوحيد ببغداد، عدّه العلماء شيخ مذهب التصوف، لضبط مذهبه بقواعد الكتاب والسنة، له رسائل، لم تذكر المصادر سنة ولادته، أما وفاته فقيل: سنة (٢٩٧هـ)، وقيل: سنة (٢٩٨هـ)، ينظر: حلية الأولياء، ١٠/ ٢٥٥، تاريخ بغداد، ٧/ ٢٤١، سير أعلام النبلاء، ١٤/ ٦٦، وفيات الأعيان، ١/ ٣٧٣، الكواكب الدرية، ج١، ق٢، ٥٧٠.

(٣) الرسالة القشيرية، ص٣٩٩.

(٤) نفس المصدر، ص٣٩٩.

(٥) أبو عبد الله القرشي: هو محمد بن أحمد بن إبراهيم، الهاشمي، زاهد أندلسي الأصل، من الجزيرة الخضراء، ولد سنة (٥٤٤هـ)، أقام بمصر مدة، وسكن القدس وتوفي بها سنة (٥٩٩هـ)، ودفن بمقبرة القدس القديمة، له كلمات وجمل، في آداب المعاملات وطرائق أهل الرياضيات، جمعها بعض تلاميذه في كتاب (الفصول)، ينظر: سير أعلام النبلاء، ٢/ ٤٠٠، العبر، ٤/ ٣٠٩، مرآة الجنان، ٣/ ٤٩٧، الكواكب الدرية، ٢/ ٢٨٣.

(٦) الرسالة القشيرية، ص٣٩٩.

(٧) طريق الهجرتين وسعادة الدارين، ابن قيم الجوزية، ص٥٨٢.

أما حقيقة المحبة عند الحلاج[1]، فتعني كما يقول: ((قيامك مع محبوبك بخلع أوصافك))[2].

فالوصول إلى حقيقة المحبة لا يمكن أن يصل إليه أحد إلا أن يقوم مع محبوبه بعد خلع أوصافه.

فإذا كان مفهوم المحبة الحقيقي هو أن يصل فيها المحب إلى استبدال صفاته بصفات المحبوب، والمحبوب كائناً من كان، فإنه لا يمكن للإنسان أن يخلع صفاته البشرية والتي هي دائماً صفات نقص، ويتحلى بالصفات الإلهية مهما أحب الله وأطاعه في أوامره ونواهيه، مهما فعل ذلك فإنه سيبقى بشراً ناقصاً.

وإذا كان الوصول إلى حقيقة المحبة لا يمكن إلا أن يقوم المحب مع محبوبه بعد خلع أوصافه، فإذا كان القصد هو الانخلاع عن الأوصاف البشرية فهذا غير ممكن، فلو تخلى المحب عن أوصافه البشرية فهل سيتصف بالصفات الإلهية؟! فإذا كان هذا هو القصد، فهذا مما لا يجوز أبداً. وإذا كانت نهاية حب الله هي الانخلاع عن الصفات البشرية والاتصاف بالصفات الإلهية فهذا غير صحيح، لأن الرسول ﷺ كان أكثر الناس حباً لله، وكذلك صحابته، ومع ذلك فلم يرد عنهم أنهم ادعوا عن انخلاعهم عن صفاتهم البشرية والاتصاف بالصفات الإلهية[3].

---

(١) الحلاج: هو أبو مغيث، الحسين بن منصور الحلاج، فيلسوف، يعد تارة من كبار المتعبدين والزهاد، وتارة في زمرة الملحدين، أصله من بيضاء فارس، ونشأ بواسط العراق، وانتقل إلى البصرة وحج، ودخل بغداد وعاد إلى تستر، وظهر أمره سنة (٢٩٩هـ) فاتبع بعض الناس طريقته في التوحيد والإيمان، ثم كان يتنقل في البلدان وينشر طريقته سراً، سجن وعذب وضرب، ثم قطعت أطرافه الأربعة، ثم حز رأسه وأحرقت جثته ولما صارت رماداً ألقيت في نهر دجلة ونصب الرأس على جسر بغداد بسبب ادعائه حلول الإلهية فيه، لم تذكر المصادر سنة ولادته، ومقتله كان سنة (٣٠٩هـ)، وقيل: (٣١١هـ)، بناءً على فتوى من علماء بغداد آنذاك، ينظر: تاريخ بغداد، ٨/ ١١٢، الكامل في التاريخ، ٦/ ١٦٧، وفيات الأعيان، ١/ ١٤٠، سير أعلام النبلاء، ١٤/ ٢١٣، ميزان الاعتدال، ١/ ٥٤٨.

(٢) الرسالة القشيرية في علم التصوف، ص٤٠٠.

(٣) ينظر: مظاهر الانحرافات العقدية عند الصوفية، إدريس محمود إدريس، ١/ ٣٠٦-٣٠٨.

وقد ربط الصوفية بين الفناء[1] والمحبة، فالصوفي الفاني في محبة الله يطلق عليه اسم العارف، كما يقول القشيري: ((... فإذا صار من الخلق أجنبياً، ومن آفات نفسه برياً، ووافت في السر مناجاته، ومن كل لحظة إليه رجوعه، وصار محدثاً من قبل الحق سبحانه بتعريف أسراره فيما يجريه من تصاريف أقداره يسمى عند ذلك عارفاً[2]، وتسمى حالته معرفة))[3].

ولفناء المحبة خصائص نفسية، يمكن إجمالها على النحو الآتي:

١- يصل المحب في حبه إلى درجة يفقد فيها التمييز بين ذاته وذات محبوبه فتتلاشى معنوياً ويصير المحب وقد تتلاشى في محبوبه وأصبح يرضى بما يرضاه ويضطرب لما يضطرب له، بل قد يصل الأمر إلى حد أن يقول المحب لمحبوبه: يا أنا، كما أشار إلى هذا الأمر السري السقطي[4].

٢- عند وصول النفس إلى مقام الدهش[5] تفنى عن كل العوامل المحيطة، وتنقطع صلة الإنسان بعالمه الخاص تماماً إذ يقع تحت سيطرة الإحساس الخارق بالمحبوب.

٣- يصل المحب إلى درجة كبيرة في الحب يتغلب فيها الإحساس بالحب على كل أنواع الإحساسات وتتوقف تلقائياً دون شعور بهذا التوقف عند ممارسة دورها الطبيعي الذي خلقت من أجله[1].

---

(١) الفناء: هو أن يفنى عنه الحظوظ، فلا يكون له في شيء من ذلك حظ، ويسقط عنه التمييز، فناء عن الأشياء كلها شغلاً بما فني به، ينظر: التعرف لمذهب أهل التصوف، ص١٢٣، وقيل: هو تبديل الصفات البشرية بالصفات الإلهية دون الذات، فكلما ارتفعت صفة قامت صفة إلهية مقامها، وقيل: هو سقوط الأوصاف المذمومة، وقيل: هو الغيبة عن الأشياء، للمزيد ينظر: معجم مصطلحات الصوفية، ص٢٠٧-٢٠٨.

(٢) العارف: قيل: هو من أشهده الرب عليه فظهرت الأحوال عن نفسه، والمعرفة حاله، وعلامة العارف ثلاثة: لا يطفئ نور معرفته ونور ورعه، ولا يعتقد باطناً من العلم ينتقض عليه ظاهراً من الحكم، ولا يحمله كثرة نعم الله تعالى عليه وكرامته على هتك أستار محارم الله تعالى. والعارفون ثلاثة أقسام، وقيل: سبعة، تتفرع منها إحدى وعشرون زمرة، للتفاصيل ينظر: معجم مصطلحات الصوفية، ص١٧٩-١٨٠.

(٣) الرسالة القشيرية، ص٣٩٠.

(٤) سبقت ترجمته.

(٥) مقام الدهش: سطوة تصدم عقل المحب من هيبة محبوبه، إذا لقيه عند الإياس لم يجد لها عاهة إذا نقضت، ينظر: معجم مصطلحات الصوفية، ص٩٨.

أهمية الحب الإلهي عند الصوفية

يعتبر الحب الإلهي حجر الزاوية في الرؤية الصوفية، وعليه تأسس نظريتهم في المعرفة بل في الوجود كله(٢).

ولمحبة الله عز وجل أهمية كبيرة ومنزلة رفيعة عند الصوفية، حيث يجعلونها هدفاً للتصوف، وطريقاً إليه، والغاية منه، فالسالك(٣) في الطريق عندما يبدأ في التعرف على الله، التعرف الذي تفتح له به أبواب العلم به، يجد محبة الله تفيض عليه، وكلما ازداد في الطريق سلوكاً، كلما ازداد حباً، فالطريق يوصله إلى الحب، والحب يدفعه في الطريق(٤).

يقول الغزالي عن أهمية المحبة لله: ((المحبة لله هي الغاية القصوى من المقامات(٥)، والذروة العليا من الدرجات، فما بعد إدراك المحبة مقام إلا وهو ثمرة من ثمارها، وتابع من توابعها))(٦).

---

(١) ينظر: الفناء عند صوفية المسلمين والعقائد الأخرى، عبد الباري محمد داود، ص١٥٦-١٥٧.

(٢) الشعر الصوفي حتى أفول مدرسة بغداد، عدنان حسين العوادي، ص٨٦-٨٧.

(٣) السالك: هو الذي مشى على المقامات بحاله لا بعلمه وتصوره، فكان العلم الحاصل له عيناً يأبى من ورود الشبهة المضلة له. والسالكون اربعة أقسام: سالك مجرد، ومجذوب مجرد، وسالك متدارك بالجذبة، ومجذوب متدارك بالسلوك. ينظر: معجم مصطلحات الصوفية، ص١٢٧. التصوف بين الحق والخلق، محمد فهر شقفه، ص١٠٨-١٠٩.

(٤) ينظر: التصوف والطريق إليه، عبد الرزاق نوفل، ص٨٩.

(٥) المقامات: المقام معناه مقام العبد بين يدي الله عز وجل فيه من المجاهدات والرياضيات والعبادات، ويطلق أيضاً على درجات القرب، ينالها السالك في طريق التصوف، والمقامات التي يمر بها السالك في سيره إلى الله تعالى هي: التوبة، المحاسبة، الخوف، الرجاء، الصدق، الإخلاص، الصبر، الورع، الزهد، الرضا، التوكل، الشكر. ومنهم من جعل درجات القرب عشراً، ولكن بعضهم جعل لكل درجة عشر مراحل، فالمجموع مائة مقام ودرجة، ولكل مقام معناه الخاص، لا يحس به إلا من ناله، وشرطه أن لا يرتقي من مقام إلى مقام ما لم يستوف أحكام ذلك المقام. ينظر: الرسالة القشيرية، ص٥٤. معجم مصطلحات الصوفية، ص٢٤٨، حقائق عن التصوف، ص١٨٥-٢٧٠، ما هو التصوف ما هي الطريقة النقشبندية، ص٨٧.

(٦) إحياء علوم الدين، للغزالي، ٤/ ٢٩٤.

ويرى أن الحب لله تعالى ولرسوله ﷺ فرض، فيقول: ((وكيف يفرض ما لا وجود له، وكيف يفسر الحب بالطاعة، والطاعة تبع الحب وثمرته، فلابد وأن يتقدم الحب، ثم بعد ذلك يطيع من أحب))[1].

ويستشهد بالآية الكريمة: (**وَالَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ**)[2] على مشروعية إثبات الحب لله تعالى.

ويشبه أبو يزيد[3] الحب بالغرس، حيث يقول:

غرست الحب غرساً في فؤادي — فلا أسلو، إلى يوم التنادي

جرحت القلب مني باتصال — فشوق زائد والحب بادي

سقاني شربة أحيا فؤادي — بكأس الحب من بحر الوداد

فلولا الله يحفظ عارفيه — لهام العارفون بكل وادي[4]

أما أبو بكر الشبلي[5] فيجعل الحب الحياة، كما أن الماء سر حياة العودة، حيث يقول:

جرى حبك في قلبي — كجري الماء في العود[6]

---

(١) المصدر نفسه، ٤/ ٢٩٤.

(٢) سورة البقرة، الآية (١٦٥).

(٣) أبو يزيد البسطامي: هو أبو يزيد، طيفور بن عيسى، ويقال بايزيد، زاهد مشهور، له أخبار كثيرة، نسبته إلى بسطام (بلدة بين خراسان والعراق) أصله منها، ولد سنة (١٨٨هـ)، وتوفي سنة (٢٦١هـ)، ويعرف أتباعه بالطيفورية أو البسطامية، ينظر: حلية الأولياء، ١٠/ ٣٣، المنتظم، ١٢/ ١٦٦، صفة الصفوة، ٢/ ٣١١، وفيات الأعيان، ٢/ ٥٣١، سير أعلام النبلاء، ٣/ ٨٦.

(٤) شطحات الصوفية، ص١٧١.

(٥) أبو بكر الشبلي: هو دلف بن جحدر الشبلي: ناسك، كان في مبدأ أمره والياً في دنباوند (من نواحي رستاق الري) وولي الحجابة للموفق العباسي، وكان أبوه صاحب الحجاب، ثم ترك الولاية وعكف على العبادة، فاشتهر بالصلاح، له شعر جيد، سلك به مسلك المتصوفة، أصله من خراسان، ونسبته إلى قرية (شبلة) من قرى ما وراء النهر، ومولده بسر من رأى سنة (٢٤٧هـ)، ووفاته ببغداد سنة (٣٣٤هـ)، ينظر: حلية الأولياء، ١٠/ ٣٦٦، تاريخ بغداد، ١٤/ ٣٩١، المنتظم، ١٤/ ٥٠، وفيات الأعيان، ٢/ ٢٧٣، سير أعلام النبلاء، ١٥/ ٣٦٧، الكواكب الدرية، ٢/ ٨٣.

(٦) الشعر الصوفي، ص١٨٠.

مـراتب الحـب الإلهـي وأهلـه عند الصوفية

تندرج المحبة في ثلاث خانات وفق التصنيف الذي قالت به الصوفية، حيث أنهم لا يرون أنها موقوفة عليهم، بسبب التباين المعرفي، وهذه الخانات الثلاث هي:

الأولى: محبة للإحسان: وهي محبة المؤمنين، يحبون الله لإحسانه إليهم، وهي أدنى مراتب المحبة وفق الرؤية الصوفية، لكونها في طباع العبيد وحب الذات.

الثانية: محبة الخواص: وهي محبة تتعلق بالصفات التي تصدر عنها أفعال الإحسان وغيره، وتكون فوق الأولى مرتبة، ذلك لأنها ناشئة عن طبيعة الخير للغير وتعميمها، خلافاً لمبدأ الأولى الذي لا يتفق مع فلسفة المحبة الصوفية المطلقة.

الثالثة: وهي محبة خاصة الخاصة: وهذه تتعلق بالذات، ليس لها حافز ولا باعث، وإنما أشرب بها قلب المحب فلا يلتفت فيها إلى أخذ أو عطاء، بل لكمال الذات وسمو الصفات أي أنها حب الجمال والكمال معاً، بمعنى أنها تولدت من نظرهم ومعرفتهم بقديم حب الله بلا علة.

وهذه المرتبة من الحب هي السبيل الوعر المؤدي إلى منازل المجد، والمحب فيها مستهلك غاب عنه الثواب، لأن محبته للذات لا لانفعالها، حيث يتخلى المحب عن مطلوباته للمحبوب، وهو محبة الصديقين والعارفين(١).

يرى الجنيد البغدادي أن المحبة من صفات الذات حيث يقول: ((إن محبة الله لها تأثير في محبوبه بين، فالمحبة نفسها من صفات الذات، ولم يزل الله محباً لأوليائه وأصفيائه، فأما تأثيرها فيمن أثرت فيه، فإن ذلك من صفات الأفعال))(٢).

---

(١) ينظر: اللمع، لأبي نصر السراج الطوسي، ص٨٦-٨٧، تنوير القلوب في معاملة علام الغيوب، ص٤٨٧، مدارات صوفية، ص٤٦-٤٩، فلسفة العشق الإلهي في شعر الجزيري، ص٢١-٢٣.

(٢) الفناء عند صوفية المسلمين والعقائد الأخرى، ص٤٥٥.

ولما كانت المحبة منّة إلهية، أودع الله بذرتها في قلوب محبيه، ولما كانت الروح أيضاً منّة إلهية، فإنها مفطورة على الحب، وفاء منها لخالقها، أنشد أبو يزيد البسطامي:

قالت لطيف خيـــالٍ زارهـــا ومضـــى:
بـــالله صـــفه ولا تـــنقص ولا تـــزد
فقال: خلقته لو مـــات مـــن عطـــش
وقلت: قف عـــن ورود المـــاء لم يـــرد
قالت: صدقتَ، الوفاء في الحب عادتـــه
يا برد ذلك الذي قالت علي كبدي![1]

ويرى ذو النون[2] أنه ليس بإمكان جميع الأرواح أن تفي بالحب عن منة الله عليهـــا، وإن كان الحب تعبيراً عن وفاء الروح لخالقها، فأهل المحبة مخصوصـــون بهـــذه النعمـــة، واصطفاهم الله من سائر خلقه حيث أنشد:

وله خصائص مصطفين لحبه اختارهم في سالف الأزمان
اختارهم من قبل فطرة خلقه فهم ودائع حكمة وبيان[3]

---

(١) شطحات الصوفية، عبد الرحمن بدوي، ص١٧١.

(٢) ذو النون المصري: هو أبو الفياض، أو أبو الفيض، ثوبان بن إبراهيم، الأخميمي المصري، أحد الزهـــاد العبـــاد المشهورين من أهل مصر، نوبي الأصل من الموالي، كانت له فصاحة وحكمة وشعر، وهو أول من تكلم بمصر في (ترتيب الأحوال ومقامات أهل الولاية) فأنكر عليه عبد الله بن الحكم واتهمه المتوكل العباسي بالزندقـــة، فاستحضره إليه وسمع كلامه، ثم أطلقه فعاد إلى مصر، لم تذكر المصادر سنة ولادته، أما وفاته فقد توفي بمصـــر سنة (٢٤٥هـــ). ينظر: حلية الأولياء، ٩/ ٣٣١، تاريخ بغداد، ٨/ ٣٩٠، وفيات الأعيان، ١/ ٣١٥، ســـير أعلام النبلاء، ١١/ ٥٣٢.

(٣) حلية الأولياء، ٩/ ٣٥٥.

المبحث الثالث

كيفية تبلور الحب الإلهي عند الصوفية
وتاريخ تبلوره وماهية العشق الإلهي

المطلب الأول . . .

كيفية تبلور الحب الإلهي عند الصوفية

يرى بعض الباحثين أن الحب الحسي هو بداية الحب الروحي حيث أن: ((حياة الصوفية تبتدأ بالحب الحسي، ثم ترتقي إلى الحب الروحي، والانتقال من حب الجمال إلى التصوف معقول، ولاسيما في حالة الحرمان من المحبوب، والحرمان قد يكون من آثار التصون والتجمل والعفاف))(١).

لقد كانت الصوفية في بدايتها تتخذ حب جمال المخلوق طريقاً إلى حب الله، ولم تكن تميز أو تفضل جمال مخلوق على آخر، فقد استدعى أن قميم (٢) الصوفية بالحسن، وأن تأنس بكل وجه جميل، وكل صورة حسنة، وكل رائحة طيبة.

وكانوا إذا رأوا وجهاً جميلاً أو سمعوا صوتاً رقيقاً أو شهدوا منظراً رائقاً، أخذوا به ورأوا فيه إمارة على الجمال الإلهي المطلق ورمزاً له(٣).

وإلى هذا الرأي ذهب ابن القيم، حيث يفهم ذلك من رده على من ظن أن الحنين إلى الجمال المحسوس يقربهم إلى الجمال المعقول حيث يقول: ((وإنما تسترت هذه الطائفة لهواها وشهوتها، وأوهمت أنها تنظر عبرة واستدلالاً، حتى آل ببعضهم الأمر إلى أن ظنوا أن نظرتهم عبادة، لأنهم ينظرون إلى الجمال الإلهي، ويزعمون أن الله سبحانه وتعالى عن قول إخوان النصارى في تلك الصورة الجميلة، ويجعلون هذا طريقاً إلى الله، كما وقعت فيه طوائف كثيرة ممن يدعي المعرفة والسلوك))(٤).

---

(١) التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق، د. زكي مبارك، ٢/ ٢٢٨.

(٢) هيم: هامت الناقة قميم: ذهبت على وجهها لرع كهمت، وقيل: هو مقلوب عنه، والهيام: كالجنون من العشق، والهائم: المتحير، ينظر: لسان العرب ١٢/٦٢٦.

(٣) الشعر الصوفي حتى أفول مدرسة بغداد، عدنان حسين العوادي، ص١٨٣.

(٤) روضة المحبين ونزهة المشتاقين، ابن قيم الجوزية، ص١٢٢.

تاريخ تبلور فكرة الحب الإلهي

ذهب بعض الباحثين إلى أن ظهور أول نظرية في الحب الإلهي بالمفهوم الصوفي كان في مدرسة البصرة الصوفية.

ولا شك أن ظهور الكلام في الحب الإلهي في بيئة البصرة في صورة قوية ناضجة لـه مغزاه، وإن كانت المعلومات المتوفرة عن الظروف التي أحاطت برجال مدرستها قليلة[(١)].

أما عن ظهور نظرية الحب الإلهي في البصرة قبل ظهورها في غيرها، فيرجع ذلك حسب رأي المستشرق (دي بور) إلى تأثير المذاهب الفلسفية. حيث نشأت فيها حركة عقلية نشيطة وسمت فروع المعرفة جميعاً، ذلك لأن البصرة بحكم موقعها كانت ملتقى الزوار والتجار والمثقفين، فكان من السهل على الثقافات الجديدة أن تنتشر وتتغلغل[(٢)].

وعلى أثر ذلك كانت الحياة في البصرة يحكمها المال والعقل وتتسم بضعف الإيمان، فاتجه البصريون إلى (حب الله) تعويضاً عن هذا النمط من الحياة، وأرادوا الانعتاق من جمود مجتمعهم ليتنسموا نسائم الحب الصافي الذي حرمهم المجتمع منه، فاتجهوا إلى الله المثال الأعلى للحب[(٣)].

وقد شاعت طلائع نزعة (الحب الإلهي) لدى كثير من زهاد البصرة من العرب والفرس مثل كهمس[(٤)] الذي قال: ((أراك معذبي وأنت قرة عيني يا حبيب قلباه))[(٥)].

---

(١) ينظر: مظاهر الانحرافات العقدية عند الصوفية، ١/ ٣٠٤.

(٢) ينظر: تاريخ الفلسفة في الإسلام، دي بور، ترجمة: محمد عبد الهادي، ص٣٩.

(٣) ينظر: الشعر الصوفي حتى أفول مدرسة بغداد، ص٥٨-٥٩.

(٤) كهمس: هو أبو الحسن، كهمس بن حسن القيسي، التميمي، الحنفي، البصري، العابد، ويكنى أبا عبد الله، من كبار الثقات، حدث عن أبي الطفيل، والحسن البصري وجماعة، وحدث عنه عبد الله ابن المبارك ومعتمر ويحيى بن سعيد القطان، ذكره أحمد بن حنبل فقال: ثقة وزيادة، لم تذكر المصادر سنة ولادته، أما وفاته فقد توفي سنة (١٤٩هـ)، ينظر: حلية الأولياء، ٩/ ٣٣١، تاريخ بغداد، ٨/ ٣٩٠، وفيات الأعيان، ١/ ٣١٥، سير أعلام النبلاء، ١١/ ٥٣٢، الكواكب الدرية، ج١، ق٢، ٥٩٧.

(٥) حلية الأولياء، ٦/ ٢٣٥.

وعتبة الغلام[1] كان أكثر اندفاعاً في الحب، إذا فرغ من الصلاة يرفع رأسه ويقـــول: ((سيدي إن تعذبني فإني أحبك، وإن تعف عني فإني أحبك))[2].

أما أول شعر ورد فيه ذكر صريح للحب الإلهي، فقد تضمنته تلك الرباعية التي تنسب إلى رابعة العدوية[3]، التي تفصح فيها أنها أحبت الله لذاته لا خوفاً من ناره ولا طمعـــاً في جنته، وكان أقصى أمانيها أن يكشف الله لها عن وجهه الكريم ويرفع عن قلبها الحجـــب التي تحول دون مشاهدته، وفي هذا تقول مخاطبة الذات الإلهية:

أحبـــك حـــبين حـــب الهـــوى   وحبـــاً لأنـــك أهـــل لـــذاكا

فأما الذي هـــو حـــب الهـــوى   فكشفك لي الحجب حتى أراكـــا

وأما الـــذي أنـــت أهـــل لـــه   فلست أرى في الكون حتى أراكا

فـــلا الحمـــد في ذا ولا ذاك لي   ولكن الحمـــد في ذا وذاكـــا[4]

---

(١) عتبة الغلام: هو عتبة بن أبان بن ضمعة البصري، وإنما سمي بالغلام لجده واجتهاده لا لصغر سنه، كان يشبه في حزنه بالحسن البصري، كثر ثناء العلماء عليه، ونسب إليه الكثير من الكرامات، لم تذكر المصادر سنة ولادته، أما وفاته، فقيل: سنة (١٦٧هـــ)، يقال: إنه قتل شهيداً في بعض الغزوات، ينظر: حلية الأوليـــاء، ٦/ ٢٢٦، المنتظم، ٨/ ٢٩٢، صفة الصفوة، ٢/ ٢٢٥، سير أعلام النبلاء، ٧/ ٦٢.

(٢) حلية الأولياء، ٦/ ٢٣٥.

(٣) رابعة العدوية: هي أم الخير، رابعة بنت اسماعيل العدوية، مولاة آل عتيك، البصرية، صالحة ومشهورة، من أهل البصرة، ومولدها بها، لها أخبار في العبادة والنسك، ولها شعر، توفيت بالقدس، لم تذكر المصادر سنة ولادتها، وفي تاريخ وفاتها اختلاف، فقيل: سنة (١٣٥هـــ)، وقيل: سنة (١٨٥هـــ)، ينظر: سير أعـــلام النـــبلاء، ٨/ ٢٤١، مرآة الجنان، ١/ ٢٢١، البداية والنهاية، ١٠/ ١٨٦، الكواكب الدرية، ١/ ٢٨٥.

(٤) وردت هذه الأبيات في كتاب (قوت القلوب) لأبي طالب المكي، يقول أبو طالب: إن هذه الأبيات حملها عنها [أي عن رابعة العدوية] أهل البصرة وغيرهم، ينظر: قوت القلوب في معاملة المحبوب، لأبي طالب المكـــي، ٣/ ٨٤. وذكر عبد الرحمن بدوي في كتابه (شهيدة العشق الإلهي رابعة العدوية): أن ذا النون المصري التقى بجارية ناحلة، فلما عصفت واضطربت الأمواج، صرخت ثم سقطت على الأرض، وإذ أفاقت دعت بدعاء، فقال لها ذو النون: زيدينا من هذا... فرفعت طرفها إلى السماء وقالت أبياتاً على نفس النسق ونفس المعـــنى تقريبـــاً، ينظر: شهيدة العشق الإلهي رابعة العدوية، ص١٢٢-١٢٣.

فرابعة تحب ربها حبين: حب الهوى ويعني: إني رأيتك فأحببتك عن مشـــاهدة عـــين اليقين[1]، لا عن خبر وسمع وتصديق من طريق النعم والاحسان فتختلف محبتي إذا تغيرت الأفعال لاختلاف ذلك علي، ولكن محبتي من طريق العيان، فقربت منك وهربت إليـــك واشتغلت بك وانقطعت عمن سواك، ثم إني مع ذلك لا أستحق على هـــذا الحـــب ولا أستأهل أن أنظر إليك في الآخرة على الكشف والعيان في محل الرضوان، لأن حبي لك لا يوجب عليك جزاء عليه، بل يوجب علي كل شيء مما لا أطيقه ولا أقوم بحقك فيه أبداً، إذ كنت قد أحببتك فلزمني خوف التقصير ووجب علي الحياء من قلة الوفاء، فتفضـــلت علي بفضل كرمك فأريتني وجهك عندك آخراً كما أريتنيه اليوم عندي أولاً، فلك الحمد على ما تفضلت به في ذا عندي في الدنيا، ولك الحمد على ما تفضلت به في ذاك عندك في الآخرة، ولا حمد لي في ذا ههنا ولا في ذاك هناك، إذ كنت إنما وصلت إليهما بك، فأنت المحمود فيهما لأنك وصلتني بهما[2].

وأما الحب الثاني الذي هو أهل له فإن رابعة تعني به حب التعظيم والجلال لوجه العظيم ذي الجلال، ومع حبها لا تجد نفســـها مؤهلـــة ومســـتحقة للنظـــر إلى الله في الآخـــرة على الكشف والعيان، فإنها تحبه دون انتظار الجزاء، فلا يوجب علـــى الله جـــزاء العبـــد على حبه له[3].

إذا كان هذا هو معنى الحب الإلهي عند رابعة العدوية -التي تعد من رائـــدات هـــذه الفكرة- إلا أن هذا المعنى قد تعرض لتغيير كبير عند بعض الصوفية من الذين جاءوا بعـــد رابعة، بحيث جعلهم يعتقدون بأن من أحب أي شيء في هذا الكون فقد أحب الله، ويرون بأنه ليس هناك دين أرفع ولا أرقى من دين الحب والشوق إلى الله، فالحب عنـــدهم هـــو

---

(١) عين اليقين: عين إشارة إلى ذات الشيء الذي تبدو منه الأشياء. وعين اليقين ما أعطته المشاهدة والكشـــف، ينظر: معجم مصطلحات الصوفية، ص١٩٠-١٩١.

(٢) ينظر: قوت القلوب في معاملة المحبوب، لأبي طالب المكي، ٣/ ٨٤.

(٣) ينظر: شهيدة العشق الإلهي رابعة العدوية، عبد الرحمن بدوي، ص٦٨.

الهدف الأسمى، لذا صرح بعضهم بأنهم يحبون جميع أهل الأديان على اختلاف عقائدهم، لأنهم جميعاً ما عبدوا إلا الله سبحانه وتعالى، فكل ما في هذا الكون ما هو إلا مظاهر لله.

يقول ابن عربي: بأن قلبه أصبح صالحاً لقبول أي دين سواء كان هذا الدين إسلاماً أو يهودياً أو مسيحياً، أو حتى وثنياً، لأن المهم عنده هو الحب المطلق لأي شيء في هذا الكون، لأنه يعتبر كل ما في هذا الكون مظهراً من مظاهر الله، حيث يقول:

وما كنت قبل اليوم أعشق صاحبي ... إذا لم يكن ديني لدينه داني
لقد صار قلبي قابلاً كل صورة ... فمرعى لغزلان ودير لرهبان
وبيت لأوثان وكعبة طائف ... وألواح توراة ومصحف قرآن
أدين بدين الحب أني توجهت ... ركائبه فالحب ديني وإيماني
لنا أسوة في بشر وهند وأختها ... وقيس وليلى ثم في وغيلان[1]

ففي هذه الأبيات الشعرية صرح ابن العربي بأن قلبه أصبح صالحاً لتقبل أية صورة وإنه يجمع في قلبه كل العقائد والأديان، وأنه يدين بدين الحب فقط بقطع النظر عن توجه هذا الحب، ثم ذكر أسوة له لأنه يعتبرهم محبين لله لأن كلاً منهم أحب شخصاً وهذا الشخص الذي أحبه من مظاهر الله فهم محبون لله[2].

---

(١) الصوفية في الإسلام، ر. أ. نيكلسون، ص١٠٢-١٠٣. نقلاً عن ذخائر الإغلاق، ابن عربي، ص٣٩-٤٠.
(٢) ينظر: مظاهر الانحرافات العقدية عند الصوفية، ١/ ٣١٣.

أما عند ابن الفارض[1] فإن الذات الإلهية تتجلى في صور النساء، وكان لابد له من ذلك ليعشق، ويعشق حيث يقول:

ففي النشأة الأولى تراءت لآدم ... بمظهر حواء، قبل حكم الأمومة

فهام بها، كيما يصير بها أباً، ... ويظهر بالزوجين حكم البنوة

وكان ابتداء حب المظاهر بعضها ... لبعض، ولا ضدٌّ يُصدّ ببعضه

وما برحت تبدو وتخفى، لعلة، ... على حسب الأوقات، في كل حقبة

وتظهر للعشاق في كل مظهر، ... من اللبس في أشكال حسن بديعة

ففي مرة لبنى، وأخرى بثينة، ... وآونةً تدعى بعزةَ عَزّتِ

ولسن سواها، ولا كنّ غيرها ... وما إن لها، في حسنها من شريكة[2]

ففي هذه الأبيات يقول ابن الفارض: بأن الذات الإلهية تتجلى في صور النساء، فقد تجلت في صور ليلى وبثينة وعزة، وقد رمز بهن عن كل امرأة جميلة عاشقة معشوقة، ولما كان العشق من طبيعة هذا الرب الصوفي، كان لابد له من التجلي في صور عشاق ليعشق ويعشق، فتجلى في صور قيس وجميل وكثير ، وقد رمز بهم عن كل فتى اختبله الحب وتيمه الصبابة، ثم يقول بأن العاشق ليس غير العشيقة بل هو هي، فليلى وقيس مثلاً عند ابن الفارض هما الرب تعينت ذاته في صورة امرأة تعشق وتعشق هي ليلى، وفي صورة رجل يعشق ويعشق هو قيس. فأم البشر حواء في نظر ابن الفارض ليست إلا الحقيقة الإلهية، وما أولئك العشاق سوى الرب تجسد في صورة المعشوقات[3].

---

(١) ابن الفارض: هو شرف الدين، أبو حفص وأبو القاسم، عمر بن علي بن مرشد بن علي الحموي الأصل، المصري المولد والدار والوفاة، شيخ المتصوفين يلقب بسلطان العاشقين، ولد سنة (٥٧٦هـ) ونشأ في بيت علم وورع، ولما شب اشتغل بفقه الشافعية وأخذ الحديث عن ابن عساكر، ثم حبب إليه سلوك طريق الصوفية وجعل يأوي إلى المساجد المهجورة، له ديوان شعر جمعه سبطه علي، توفي بمصر سنة (٦٣٢هـ)، ينظر: سير أعلام النبلاء، ٢٢/ ٣٦٨، وفيات الأعيان، ٣/ ٤٥٤، ميزان الاعتدال، ٣/ ٢١٤، لسان الميزان، ٤/ ٣٦٤، الكواكب الدرية، ٢/ ٤٩٥.

(٢) ديوان ابن الفارض، ص٥٦-٥٧.

(٣) ينظر: مصرع التصوف أو تنبيه الغبي إلى تكفير ابن عربي، برهان الدين البقاعي، ص١٠١-١٠٢.

وممن نقد طريق الصوفية ومسالكهم في مفهومهم لحب الله، ابن تيمية، فحقيقة المحبة عنده لا تتم إلا بموالاة المحبوب، وهو موافقته في حب ما يحب، وبغض ما يبغض. ويرى أن المقصود من قوله تعالى: ﴿**قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ**﴾(١). هو: ((أن الرسول ﷺ يأمر بما يحب الله التصديق به، فمن كان محباً لله لزم أن يتبع الرسول ﷺ فيصدقه بما أخبر ويطيعه فيما أمر، ويتأسى به فيما فعل، ومن فعل هذا فقد فعل ما يحبه الله، فيحبه الله، فجعل الله لأهل محبته علامتين: اتباع الرسول، والجهاد في سبيله))(٢).

ومحبة الله عند ابن تيمية هي تحقيق عبوديته، حيث يقول: ((والعبودية ليست مجرد ذل وخضوع فقط، لا محبة معه، أو أن المحبة فيها انبساط في الأهواء، أو إذلال لا تحتمله الربوبية))(٣).

ثم ينتقد الذين انبسطوا في دعوى المحبة، حيث يقول: ((وجد في المستأخرين من انبسط في دعوى المحبة حتى أخرجه ذلك إلى نوع من الرعونة(٤) ، والدعوى التي تنافي العبودية وتدخل العبد في نوع من الربوبية التي لا تصلح إلا لله، ويدعي أحدهم دعاوى تتجاوز حدود الأنبياء والمرسلين، أو يطلبون من الله ما لا يصلح -بكل وجه- إلا لله لا يصلح للأنبياء والمرسلين.

وهذا باب وقع فيه كثير من الشيوخ وسببه ضعف تحقيق العبودية التي بينتها الرسل وحررها الأمر والنهي الذي جاءوا به، بل ضعف العقل الذي به يعرف العبد حقيقته؛ وإذا ضعف العقل وقلّ العلم بالدين وفي النفس محبة انبسطت النفس بحمقها في ذلك))(٥).

ويقول أيضاً: ((وكثير من السالكين سلكوا في دعوى حب الله أنواعاً من الجهل بالدين، إما من تعدي حدود الله، وإما من تضييع حقوق الله، وإما من ادعاء الدعاوى الباطلة التي لا حقيقة لها))(٦).

---

(١) سورة آل عمران، الآية (٣١).
(٢) الفتاوى الكبرى، ابن تيمية، ٥/ ١٨٧.
(٣) المصدر نفسه، ٥/ ١٩٨.
(٤) الرعونة: الوقوف مع حظوظ النفس ومقتضى طباعها، ينظر: التعريفات للجرجاني، ص ١١١.
وقيل: الأهوج في منطقه المسترخي، والرعونة: الحمق والاسترخاء، ينظر: لسان العرب، ١٣/١٨٢.
(٥) الفتاوى الكبرى، ابن تيمية، ٥/ ١٩٨.
(٦) المصدر نفسه، ٥/ ١٩٩.

ماهيـة العشـق الإلهـي

لم يكتف كثير من الصوفية على القول بالحب الإلهي بأساليب شتى بل راحوا يقولون بالعشق الإلهي.

ورد في كتاب تلبيس إبليس، أن أبا الحسين النوري[1] شهد عليه غلام الخليل[2] أنـه سمعه يقول: أنا أعشق الله عز وجل وهو يعشقني، فقال النوري: سمعت الله يقول: (يحبهم ويحبونه) (وليس العشق بأكثر من المحبة)[3].

والعَشَقْ في اللغة: فرط الحب، وقيل: هو عجب أعجب بالمحبوب يكون من عفـاف الحب ودعارته.

العشق: اللزوم للشيء لا يفارقه.

قيل: الحب أحمد من العشق، لأن العشق فيه إفراط، وسمي العاشق عاشقاً لأنه يذبل من شدة الهوى كما تذبل العَشَقَة إذا قطعت[4].

---

(١) أبو الحسين النوري: هو أبو الحسين، أحمد بن محمد النوري، بغدادي المولد والنشأة، خراساني الأصل من قرية بين هراة ومرو الروذ، وهو من أقران الجنيد، صحب السري، وكان كبير الشأن، ذا رئاسة في الفنون، وسيادة في التصوف، وتفنن في الفنون والحقائق، انتهت إليه رئاسة الصوفية في عصره، لم تذكر المصادر سنة ولادتـه، أما وفاته فكانت في سنة (٢٩٥هـ)، ينظر: حلية الأولياء، ١٠/ ٢٤٩، تـاريخ بغـداد، ٥/ ١٣٠، صـفة الصفوة، ١/ ٥٩٧، المنتظم، ١٣/ ٧٣، سير أعلام النبلاء، ١٤/ ٧٠، البداية والنهاية، ١١/ ١٠٦.

(٢) غلام الخليل: هو أبو عبد الله أحمد بن محمد بن غالب بن خالد بن مرداس، الباهلي، البصري، غلام خليـل، سكن بغداد، كان له جلالة عجيبة، وأمر بالمعروف، وأتباع كثير، وصحة معتقد، إلا أنه روى أحاديث مناكير عن شيوخ مجهولين، وكان رجلاً صالحاً، لم تذكر المصادر سنة ولادته، أما وفاته فكانت في سنة (٢٧٥هـ) ينظر: الجرح والتعديل، ٢/ ٧٣، تاريخ بغداد، ٥/ ٧٨، المنتظم، ١٢/ ٢٦٥، ميـزان الاعتـدال، ١/ ١٤١، لسان الميزان، ١/ ٢٩٩.

(٣) تلبيس إبلبيس، ابن الجوزي، ص١٧٠.

(٤) لسان العرب، ابن منظور، ١٠/ ٢٥١-٢٥٢.

يقول ابن القيم: ((العشق اسم من أسماء المحبة إلا أن أمرّ هذه الأسماء وأخبثها، وقلما ولعت به العرب وكأنهم ستروا اسمه وكنوا عنه بأسماء أخرى فلم يكادوا يفصحوا به، ولا تكاد تجد في شعرهم القديم، وإنما أولع به المتأخرون))[1].

أما عند أهل التصوف فالعشق هو: ((أقصى درجات المحبة، وسائر مقاماتها كلها مندرجة فيه، ومعناه اتحاد ذات المحبوب بذات المحب اتحاداً يوجب غفلة المحب شغلاً بشهود محبوبه في ذاته بذاته، ولذا قيل: إنه أقصى مقامات الذهول والغيبة، وأولاها الغرام وهو الانتشاء من خمر المحبة، ثم الافتتان وهو خلع العذار وعدم المبالاة بالخلق، ثم الوله وهو مقام الحيرة، ثم الدهش وهو الذهول، ثم الفناء عن رؤية النفس، وهو أن يكون العاشق لا يسمع إلا لمحبوبه، ولا يبصر إلا به، ولا يدرك إلا به وله، ومنه فناء عن نفسه وعن الأشياء، فإذا وصل المحب إلى هذا الحد اطلع على أسرار الغيوب، وأخبر بها معاينة لا على سبيل الحدس وغلبات الظنون بل على الكشف والمشاهدة))[2]، وقد اختلف العلماء في مسألة إطلاق العشق في حق الله تعالى على رأيين:

أولاً: الجواز: قالت به طائفة من الصوفية.

ثانياً: المنع: ذهب إلى ذلك الجمهور، فعندهم لا يجوز إطلاق ذلك في حق الله تعالى، فلا يقال: إنه يعشق، ولا يقال: عشقه عبده.

---

(١) روضة المحبين ونزهة المشتاقين، ابن قيم الجوزية، ص٢٧.

(٢) معجم مصطلحات الصوفية، ص١٨٤ ، ومعلوم أن الله سبحانه وتعالى قد بين في كثير من آيات القرآن أن معرفة غيب الأرض والسموات من اختصاصه وحده، وليس لأحد الاطلاع على أمر الغيب باستثناء من يأذن به من الغيب فيطلع عليه رسله في حدود ما يعاونهم على تبليغ دعوته إلى الناس، فما كان ما يوحي به إليهم إلا غيباً من غيبه، يكشفه لهم في حينه ويكشفه لهم بقدر ويرعاهم وهو يبلغونه، حيث قال تعالى: (عالم الغيب فلا يظهر على غيبه أحداً إلا من ارتضى من رسول فإنه يسلك من بين يديه ومن خلفه رصداً)، سورة الجن الآيتان (٢٦-٢٧). والإنسان منذ بدء الخليقة قد وقف أمام ستر الغيب المحجوب، لا ينفذ إليه علمه، ولا يعرف مما وراء الستر، إلا بقدر ما يكشف له منه علام الغيوب، وليس الإنسان وحده هو المحجوب عن غيب الله، ولكن كل من في السموات والأرض من خلق الله موكلون بأمور لا تستدعي انكشاف ستر الغيب لهم فيبقى سره عند الله دون سواه، كما قال تعالى: (قل لا يعلم من في السموات والأرض الغيب إلا الله وما يشعرون أيان يبعثون) سورة النمل، الآية (٦٥). ينظر: في ظلال القرآن، ٥/ ٢٦٦٢ و٦/ ٣٧٣٨..

ثم اختلفوا في سبب المنع على ثلاثة أقوال:

أحدهما: عدم التوقيف، بخلاف المحبة.

الثاني: أن العشق هو إفراط المحبة، ولا يمكن ذلك في حق الرب تعالى، فإن الله تعالى لا يوصف بالإفراط في الشيء، ولا يبلغ عبده ما يستحقه من حبه فضلاً أن يقال: أفــرط في حبه[1].

يقول أبو علي الدقاق[2]: ((المحبة لذة ومواضع الحقيقة دهش.. والعشق مجاوزة الحد في المحبة، والحق سبحانه لا يوصف بأنه يجاوز الحد، فلا يوصف بالعشق، ولو جمع محاب الخلق كلهم لشخص واحد لم يبلغ ذلك استحقاق قدر الحق سبحانه، فلا يقال: إن عبداً جاوز الحد في محبة الله، فلا يوصف الحق سبحانه بأنه يعشق، ولا العبد في صفته سبحانه بأنــه يعشق، فنُفيَ العشق، ولا سبيل له إلى وصف الحق سبحانه، لا من الحق للعبد، ولا مــن العبد للحق سبحانه))[3].

الثالث: أنه مأخوذ من التغير كما يقال للشجرة المذكورة العشقة، ولا يطلق ذلك على الله سبحانه وتعالى[4].

---

(١) ينظر: روضة المحبين ونزهة المشتاقين، ص٢٩. تلبيس إبليس، ص١٧١.

(٢) أبو علي الدقاق: هو الحسن بن علي بن محمد الدقاق، النيسابوري الشافعي، صوفي، فقيه، أصــولي، بــرع في الأصول، والفقه، لم تذكر المصادر سنة ولادته، وفي سنة وفاته اختلاف فقيل: سنة (٤٠٦هــ)، وقيل: ســنة (٤١٢هــ)، ينظر: الكامل في التاريخ، ٧/ ٣١١، العبر، ٢/ ٢١٢، تذكرة الحفاظ، ٣/ ١٠٦٤.

(٣) الرسالة القشيرية في علم التصوف، ص٣٩٩-٤٠٠.

(٤) روضة المحبين ونزهة المشتاقين، ص٢٩، تلبيس إبليس، ص١٧١.

الفصل الثاني
العشق الإلهي عند الجزري

ويشتمل على ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: ماهية العشق الإلهي عند الجـــزري ومبــــدأ ظهـــوره ودواعيه

المبحث الثاني: قواعد العشق الإلهي عند الجـــزري وأهميته.

المبحث الثالث: أقسام العشق عند الجزري، ومن هـــو المعشـــوق؟ وآثار العشق الإلهي.

المبحث الأول

ماهية العشق الإلهي عند الجزري ومبدأ ظهوره ودواعيه

المطلب الأول . . .

ماهية العشـــق الإلهـــي عنده

يعتبر العشق عند الجزري غاية العذاب والجحيم الذي لا يطاق، والنار الـــتي تصـــلي الأرواح والقلوب، فهو يدرك تماماً أن عشق الذات الإلهية، لا يكون إلا من قبل العـــارف الذي أطلق روحه من سجن الجسد بعد قهره بالمجاهدات الشاقة والرياضـــات المرهقـــة، وروّض نفسه بكبح جماحها وإذلالها(١).

فالعارف الذي ينشد الفناء في ذات المحبوب، يجب أن يطلق روحه من أسر الجســـد، فالجسد –في نظر الصوفية– هو محبس الروح، والبدن سجن مظلم هبطت إليـــه الـــنفس، يقول أبو بكر الطمستاني(٢): ((النعمة العظمى الخروج من النفس، والنفس أعظم حجاب بينك وبين الله))(٣)، وضرورة إطلاق الروح من أسر الجسد، إنما يكون لكي تتم الغايـــة القصوى التي ما بعدها غاية، وهي الاستغراق من تعلقها بالذات.

---

(١) ينظر: فلسفة العشق الإلهي في شعر الجزيري، ص٢٧.

(٢) أبو بكر الطمستاني: هو أبو بكر الفارسي الطمستاني، كان فصيح اللسان، ماهراً في طريق القوم، تقدم علـــى صوفية وقته ونظرائه، وتعين على أعيان العصر وكبرائه، اجتهد، وجمل، وفصل، ورحل وطاف وهام، وصحب الأعيان والأعلام، وكان أبو بكر الشبلي يعظمه جداً، لم تذكر المصادر سنة ولادته، أما وفاته فقد توفي ســـنة (٣٤٠هـــ)، ينظر: حلية الأولياء، ١٠/ ٣٨٢، الكواكب الدرية، ٢/ ٤٣-٤٤.

(٣) الرسالة القشيرية في علم التصوف، ص١٠٨.

يشير الجزري إلى هذه المسألة حيث يقول:

حـەيف دقەيـدا خـاك وگـل بـت عـارفێ چـالاك رووح

دێ (مجرد) بـت كـو پەرتـە ودت ژنـوو ئـەو پـاك رووح

قەيـدێ خـاك وگـل نـەبت دابـێ حجـاب وپـەردە بـی

مشـلـێ بەدرێ جارنان تێخت خوسووفێ خـاكی رووح[1]

إن مما يؤسف عليه أن يكون العارف اللطيف الروح السريع الحركة في مدارج السلوك مقيداً في قيد التراب والطين، أي يبقى متعلقاً بالعالم الجسماني المادي، بل يلزم أن يتجـرد عن ذلك التعلق، ويرتقي إلى العالم الروحاني، حتى تضيء مرة أخرى من جديـد روحـه الطاهرة النقية[2].

فالسالك الذي ينشد الوصول يجب أن يتجرد عن العلائق الجسمانية المادية الحيوانيـة حتى تضيء روحه الطاهرة، ويعود روحانياً ملائكياً، فمن الضياع أن يبقى متعلقاً ومقيداً بتلك العلائق الكثيفة مع كون روحه نورانية نقية قابلة لسرعة الحركة والانفلات من تلك العوائق والعلائق.

فالجزري يؤكد على أن يتجرد السالك من التراب والطين، ذلك لكي ترتفع له الحجب والستر، وتضيء منه البصيرة، ويطلع على أسرار مدارج السلوك –حسب رأيه– ولكي لا يعترض سبيله عائق مادي يعوقه عن إكمال السير والوصول[3].

إنه تمنى أن يكون العارف متميزاً في خلقه عن غيره، وأن يكون مجرد روح، لأن تحرير الروح يستغرق الوقت الكثير، فلو كان كما تمنى لكان الطريق أقصر، والمتاعب أهـون، وهذه الأمنية تتجلى في تأسفه، الذي أخرجه من أعماق قلبه المتيم بمحبة الله تعالى... وفي اختصاره هذا، لم يخص غير صنف واحد من السالكين، وهم العارفون[4].

---

(١) **ديوانا مەلایێ جزيری، ص١٠٠.**

(٢) ينظر: العقد الجوهري، ١/ ١٨٥.

(٣) ينظر: المصدر نفسه، ١/ ١٨٦.

(٤) ينظر: فلسفة العشق الإلهي في شعر الجزيري، ص٢٣-٢٤.

فلهذا السبب يعتبر الحب الإلهي غاية العذاب، والنار التي تصلي الأرواح عند الجزري، حيث يقول:

موحبـــەتێ محنـــەت دزۆرن　　　حـوب دبـێم بـێ شـەك بەلایـە

عومرو ژی خوەش پـێ دبـورن　　　سـّـــۆتن ودەردو جەفایــــە[1]

أي: للمحبة محن شديدة وشدائد كثيرة، وأقول: إن الحب هو بلاء يصيب المرء، وابتلاء من الله تعالى ليجرب بها عبده، ولكن عمر الإنسان يمر به، وحياة العاشق تنقضي به سريعاً لذهوله عن الدنيا وما فيها بسبب انشغاله بمكابدة هواه الذي هو كله احتراق قلب وسقم جسد وجفاء حبيب، فلا يحس كيف ينقضي عمره ولا يدري على أية حالة يمـــر حياتـــه التعسة[2].

ويصف العشق بداء لا دواء له، ولا يوجد طبيب مختص بمداواته، لأنه مرض معنـــوي خارج عن دائرة معرفة الأطباء العاديين، فالعلاج الناجع والدواء الشافي لهذا الـــدواء هـــو وصال الحبيب، حيث يقول:

هـەر دلێ سـوهتی ب ئـولفێ　　　یار نە درەمان کت ب زولفـێ

تا ئەبەد ئـەو بەنـدێ قـوفلێ　　　عشـق دەردەك بـێ دەوایـە[3]

أي: إن كل قلب محترق بنار المحبة والهوى إن لم تداويه الحبيبة بزلفها، فإن ذلك القلب يبقى إلى الأبد مقيداً بقيد من الألم والوجع وعليه قفل محكم لا يفلـــت منـــه، أو يبقـــى مسجوناً في سجن من البعاد والفراق، وباب ذلك السجن عليه قفل مغلق لا يمكن فتحـــه

(١) **ديوانا مەلایێ جزیری، ص٢٢١.**

(٢) ينظر: العقد الجوهري، ٢/ ٥٢٣.

(٣) **ديوانا مەلایێ جزیری، ص٢٢١.**

والخروج من ورائه، ويحتمل أن تكون كلمة (زلفى) عربية بإمالة الألف بمعنى القرب، أي إذا لم تداويه الحبيبة بالقرب والوصال فإنه يبقى مقيداً إلى الأبد[1].

وكذلك يجعل الجزري العشق أداة انتقام من الأعداء وكل من يستحقه، إذ يقول:

عشـــقێ ژ خـــودێدا تـــو بخـــوازی ژێـــرا

گـــەر دێ ل نـــەيارەك خـــوەبكی نفرينـــێ[2]

أي: إذا أردت أن تدعو على أحد من أعدائك بمكروه نكاية له لعدائه لك، فادع عليه بداء العشق، واطلب من الله أن يبتليه بالمحبة ليقاسي شدائده، فبذلك تنتقم منه، لأن العشق بلية مضنية في الحياة[3].

---

(١) ينظر: العقد الجوهري، ٢/ ٥٢٣.

(٢) **ديوانا مەلايێ جزيری، ص٣٢٤.**

(٣) ينظر: العقد الجوهري، ٢/ ٢٦١.

مبدأ ظهور العشق الإلهي عنده

يرى الجزري بأن العشق قديم، حيث يعتبره والجمال ذاتاً قديمة في إطار القدم الزماني غير المسبوق بالعدم، فالحسن الذاتي والعشق الحقيقي كانا موجودين قبل خلق الكائنات كلها ومخلوقين في الأزل القديم، إذ يقول:

هیٚ دبەر (قالوا: بلى) ییٚ بەلکو وئەڤ عالەم نەبوو

چەرخیٚ دەوران دەوریٚ گەردوون گوبنەدیٚ مینا

عەرش وکورسی هیٚژ دمەخفی بوون دکەنزا قودرەتیٚ

حوسنیٚ حەق بوو دئستیوائیٚ لامعا عشقیٚ هەبوو[1]

أي: منذ الأزل البعيد ومن قبل يوم قالت الأرواح بلى، بل من المحتمل أن يكون هذا العالم الذي نشاهده لم يكن موجوداً، ولا الفلك والزمان ولا دور الفلك ولا قبة السماء، لم تكن كل هذه موجودة وكذا العرش والكرسي كانا بعد مخفيين في كنز قدرة الله وخزائنه الربانية وكان حسن الحق تعالى وجماله الحقيقي في درجة استوائه وفي مرتبة كماله ولا مع نور العشق كان موجوداً[2].

يبدو أن الجزري في رأيه هذا قد اعتمد على الحديث القدسي الموضوع: (**كنت كنزاً مخفياً فأحببت أن أعرف، فخلقت الخلق، فبي عرفوني**)[3].

---

(١) **ديوانا مەلاییٚ جزیری، ص٢٥٣.**

(٢) ينظر: العقد الجوهري، ٢/ ٦١٥.

(٣) ذكره الزركشي في (اللاليء المنثورة في الأحاديث المشهورة)، ص٨٩ برقم (١١٣). وابن عراق في (تنزيه الشريعة المرفوعة من الأخبار الشنيعة الموضوعة)، ١/ ١٤٨. وملا علي القاري في (الأسرار المرفوعة في الأخبار الموضوعة)، ص٢٦٩، برقم (٣٥٣٠) قال ابن تيمية: ((ليس هذا من كلام النبي ﷺ ولا يعرف له إسناد صحيح ولا ضعيف)). ينظر: مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية، ١٨/ ٣٧٦.

وأمر آخر أن الجزري بتضمينه مقطعاً من الآية الكريمة: (**وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ**)(١).

ففي تضمين الجزري هذا، إشارة واضحة إلى ذلك العهد، الذي يصرح به نص الآية الكريمة.

يقول سيد قطب(٢) في معرض تفسيره لهذه الآية الكريمة: ((إنها قضية الفطرة والعقيدة يعرضها السياق القرآني في صورة مشهد، وإنه لمشهد فريد.. مشهد الذرية المكنونة في عالم الغيب السحيق، المستكنة في ظهور بني آدم قبل أن تظهر إلى العالم المشهود، تؤخذ في قبضة الخالق المربي، فيسألها: ((ألست بربكم؟)).. فتعترف له –سبحانه– بالربوبية وتقر له –سبحانه– بالعبودية، وتشهد له –سبحانه– بالوحدانية، وهي منثورة كالذر، مجموعة في قبضة الخالق العظيم!.. على أن هناك تفسيراً لهذا النص بأن العهد الذي أخذه الله على ذرية آدم هو عهد الفطرة.. فقد أنشأهم مفطورين على الاعتراف له بالربوبية وحده.. أودع هذا فطرتهم فهي تنشأ عليه، حتى تنحرف عنه بفعل فاعل يفسد سواءها ويميل بها عن فطرتها))(٣).

فالجزري يؤكد على أنه سيبقى على ذلك العهد والميثاق الذي أخذ في الأزل إلى يوم القيامة، حيث يقول:

مـن دبـەر (قـالوا بلـى) بـاطن ڤـوێرا بـوو ئـەڤین

هێـژا ل سـەر عەهـدا (ألسـتم) تـاب ڕوژا ئـاخرین(٤)

---

(١) سورة الأعراف، الآية (١٧٢).

(٢) سيد قطب: هو سيد بن قطب بن إبراهيم: مفكر إسلامي مصري من مواليد قرية (موشا) في أسيوط سنة (١٩٠٦م)، وتخرج بكلية دار العلوم بالقاهرة سنة (١٩٣٦م)، عمل في مجال الصحافة والتعليم، أعدم سنة (١٩٦٧م)، من مؤلفاته: (النقد الأدبي، أصوله ومناهجه) و(التصوير الفني في القرآن) و(الإسلام ومشكلات الحضارة) و(في ظلال القرآن)، ينظر: الأعلام، خير الدين الزركلي، ٣/ ١٤٧-١٤٨.

(٣) في ظلال القرآن، سيد قطب، ٣/ ١٣٩٢-١٣٩٣.

(٤) **ديوانا مەلایێ جزیری، ص١٩٣.**

أي: إنني من قبل اليوم الذي قال الله تعالى فيه للأرواح (ألست بربكم؟ فقالوا: بلى)، كانت المحبة معي والمودة متمركزة في باطني، كما أنني من حينذاك إلى الآن أنا مقيم على ذلك العهد والميثاق الذي أخذ في الأزل، وسأبقى عليه إلى يوم القيامة[1].

والمحبة التي أشار إليها الجزري يعتبرها مع الحسن الذاتي ذاتاً قديمة، في إطار القدم الزماني غير المسبوق بالعدم، فحدث أن انفصلا عن بعضهما وفق حكمة اقتضاها إرادة الله تعالى، حيث يقول:

حوسن وحوب ذاتىَ قـەديمن لێ جـودا بـوون ئـەو ژيـەك

لێ نها ئسمێ حـودووثـــى حكمـەت وتەفصـيل وەبـوو[2]

أي: إن الحسن والحب كانا في القدم ذاتاً واحدة لا يفترقان عن بعضـــهما، ولكـــن انفصالهما وصيرورتهما وصفين مختلفين وإطلاق اسم الحدوث عليهما وقع فيما بعد عنـــد تعلقهما بالحوادث، هكذا اقتضت الحكمة الإلهية وعلى هذه الكيفية كان التفصيل الرباني وبهذا جرى التقدير الأزلي[3].

ويؤكد أكثر على هذه المسألة، فيقول:

نـــەهتبو وحــوكمێ صـفاتان ئـــەو ژ ذاتـــێ (لم يـزل)

عاشق ومعشوق يەك بوون شەمع وهەم پەروانـەبوو[4]

أي: إن الحسن الذاتي والحب الحقيقي كانا في الأزل وقبل خلق سائر الكائنات شـــيئاً واحداً لم ينفصلا عن الذات القديمة و لم يدخلا في حكم الصـــفات، و لم يتعلـــق بالآثـــار والحوادث، وكانت الرابطة العشقية ثابتة بينهما، أي كان الحب عاشقاً والحسن معشـــوقاً بمنـــزلة الفراشة والشمعة، أي أن الحسن والحب كان يوجد بينهما ارتبـــاط لا ينفصـــم، وتناسب تام قبل تعلق الصفات القديمة بآثارها الحادثة[5].

---

(١) ينظر: العقد الجوهري، ٢/ ٤٤٦.

(٢) **ديوانا مەلایێ جزيرى، ص٢٥٣.**

(٣) ينظر: العقد الجوهري، ٢/ ٦١٥.

(٤) **ديوانا مەلایێ جزيرى، ص٢٥٣.**

(٥) ينظر: العقد الجوهري، ٢/ ٦١٥.

فالجزري لا يرى كون هذا الحب قبل غرسه في فطرة المحب كائناً بذاته، بل يعتبره الطرف الذي شاطره الحسن في كينونة الذات القديمة التي أصابتها التجزئة وفق إرادة إلهية، فانفصلا عن بعضهما بمشيئة الله تعالى، وسمي ذلك حدوثاً، أي (الحدوث الذاتي).

فعند الصوفية إذا كان الشيء مسبوقاً بغيره يسمى بالحدوث الذاتي، أما إذا كان مسبوقاً بالعدم يسمى بالحدوث الزماني، أما ما يكون وجوده أقل من وجود آخر فيما مضى فهو الحدوث الإضافي[1].

أما عن سبب حدوث الانفصال الذي حدث بين الحسن والحب، فإن الجزري يذهب إلى أن هذا الانفصال لم يكن إلا لضرورة، ووراءه غاية، ذلك لتزيد في حدة التفاعل والانجذاب والاحتراق في طرف، وقوة الجذب، والتشويق، والاحتراق في الطرف الآخر، إذ يقول:

يەك دذاتیٚ سورِ شرینان بوو جەمال وحوسن وسورِ

يەك دقەلبیٚ ئەهلیٚ دل نا وجەلال وجەذبە بوو[2]

أي: بعدما انفصل الحسن والحب عن الاتحاد الذاتي واستحالا وصفين مختلفين فأحدهما -و الحسن- صار لذات الحسان في جاذبيتهن وصف الجمال ونعت الحسن والجاذبية، والآخر وهو الحب صار في قلوب أهل القلوب الحية وهم العشاق الحقيقيون ناراً محرقة وجلالاً وعظمة متجلية وجذبة حقيقية إلى المحبوب الأصلي[3].

خلاصة القول: العشق عند الجزري قديم، وجد قبل وجود الكائنات، وكان العشق والحسن ذاتاً واحدةً ثم انفصلا لحكمة وغاية ووفق إرادة الله.

ورغم براعة الجزري في عرض هذه المسألة، فإن مما يؤاخذ عليه هو إطلاقه صفة القدم على العشق، ومعلوم أن ما سوى الله وصفاته حادث، وليس شيء دون ذلك قديماً.

---

(١) ينظر: الرسالة القشيرية في علم التصوف، أبو القاسم القشيري، ص٥.

(٢) **ديوانا مەلایێ جزيرى، ص٢٥٣.**

(٣) ينظر: العقد الجوهري، ٢/ ٦١٦.

دواعـي العشـق عنـده

الداعي قد يراد به الشعور الذي تتبعه الإرادة والميل، فذلك قائم بالمحب، وقد يراد بـه السبب الذي لأجله وجدت المحبة وتعلقت به، وذلك قائم بالمحبوب(1).

بالنسبة للجزري نجد أن الداعي هو مجموع الأمرين، أي ما قام بالمحبوب من الصفات التي تدعو إلى محبته، وما قام به من الشعور بها، وتذوقها، وأهم الصفات التي يرى الجزري أنها تدعو إلى المحبة.

١- الجمـال:

يعتبر حب الجمال عند الصوفية طريقاً إلى الله، فالصوفية في بدايتها تتخذ حب جمـال المخلوقات طريقاً إلى حب الله، ولما كان الأمر بهذا الشكل فقد استدعى ذلـك أن تهـيم الصوفية بالحسن، فكل وجه جميل، وكل صورة مليحة كان محل سرور الصوفي، يرى فيه علامة على الجمال الإلهي ورمزاً له(2).

فالجزري –كصوفي– يرى أن الجمال هو، سبب مهم من أسباب العشق والهيام، مبدياً إعجابه بحسن ولطافة الحبيبة، إذ يقول:

ئەحسەن ژ حوسنا دێم دوڕێ   شـيرينى وگوفـت وسـوڕێ
سـەد زاهـد ئێخسـتن ژ ڕێ   وێ نازك ولەب شـەككەرێ(3)

أي: أعجب بحسن هذه الحبيبة الدرية الوجه في الصفاء والإشراق، وأعجب بحلاوتها، وبكلامها، وبجاذبيتها وملاحتها التي تتصف بها، وقد استطاعت هذه اللطيفـة السـكرية الشفة والحلوة إخراج مائة زاهد ومتقشف وعابد متنسك عن طريق التقشف والتنسك إلى

---

(١) ينظر: روضة المحبين ونزهة المشتاقين، ابن قيم الجوزية، ص٩٦.

(٢) ينظر: التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق، د. زكي مبارك، ٢/ ٢٢٨.

(٣) **ديوانا مەلایێ جزيرى، ص٣١٣.**

سبيل العشق والهيام، فهاموا على وجوههم سكارى في مهامه الغرام، وضلوا عن طريق الوصول وحادوا عن سواء السبيل[1].

وكذلك يرى أنه أينما وجد الحسن والجمال وجدت هناك المحبة، لا انفصال بينهما، حيث يقول:

حوسن وحوب بێ یەك دو نابن دێ بكن شاهـ وگەدا

نوور نادت شوعلەیا مـەحموود بـێ شـەمعا ئـەیاز[2]

أي: إن الحسن والحب لا يوجدان منفردين، بل أينما وجد الحسن والجمال وجد هناك الحب والهيام لا فكاك لأحدهما عن الآخر، وذلك لأجل أن يوجدا ملكاً هو المعشوق وفقيراً هو العاشق يخضع لمحبوبه وينقاد لما يريده منه، فلولا الحسن والحب لما كان هناك عاشق ومعشوق، ودليل ذلك أنه لولا شمعة حسن (أياز) الخادم المعشوق، لما أضاءت شمعة محبة السلطان محمود العاشق، فجمال أياز هو الذي أوجد محبة السلطان محمود وأخرجها من مكمنها[3].

فالجزري في إيراده هذه القصة جاء من كونها خير وسيلة لإيضاح القصد، وليس إيماناً بعشق الجمال الذكري، أو التغزل فيه، حيث لم يعثر على شيء من هذا القبيل لا في سيرته، ولا في شعره، فهو الرائد الأول في التصوف الاهتيامي الكوردي، المنضبط بالأخلاق والعفة والورع التي يتصف بها طبيعة الأخلاق الكردية[4].

---

(١) ينظر: العقد الجوهري، ٢/ ٧٢٦.

(٢) **ديوانا مەلایێ جزیری، ص١٢٦.**

(٣) ينظر: العقد الجوهري، ١/ ٢٦٣-٢٦٤.

(٤) ينظر: فلسفة العشق الإلهي في شعر الجزري، محمد أمين دوسكي، ص٤٤.

وكذلك يشترط على من يريد تعلم معنى العشق -عند الجزري- أن يقرأ آية الحسن والجمال ذلك كي يتمكن من تمييز حروف المحبة بعضها من بعض، حيث يقول:

مەعنـەيا عشـقێ دزانـی ئايـەتا حوسـنێ بخـوون

دا تو حەرفێن موحبەتێ يەك يەك ژ هەڤ كـی ئيمتيـاز[(١)]

أي: إن كنت يا صاحبي تريد أن تفهم معنى العشق والمحبة وتطلع على خفايا مداخله ومخارجه، فاقرأ آية الحسن ومقاطع الجمال وسور الأوصاف التي تزيد الحسن والجمال وتجلب العاشقين، لأجل أن تميز حروف المحبة وأقسامها[(٢)].

وهناك أسباب أخرى للعشق عدا الجمال، وإن كان الجمال هو الأقوى، منها: رؤية العينين، فعند الجزري أنه من دواعي الغرام رؤية العينين، حيث يصل تأثير هذه الرؤية إلى القلب، ومن ثم يعم حتى يصل إلى سائر الجسم، إذ يقول:

عشقی ژ هەردوو چەشمان ئەووەل ددل ئەثەر كـر

لێ ذەررە ذررە ئـاخر سـوتن كـر وسـرايەت[(٣)]

إن رؤية العينين في أول الأمر هي التي سببت العشق وعملت على تأثيره في القلب بالاحتراق، ولكن في النهاية سرى الاحتراق شيئاً فشيئاً إلى سائر الجسم، حتى عمه وشمله بل وشمل الروح مع الجسم أيضاً[(٤)].

---

(١) **ديوانا مەلايێ جزيريی، ص١٢٦.**

(٢) ينظر: العقد الجوهري، ١/ ٢٦٤.

(٣) **ديوانا مەلايێ جزيری، ص٨٣.**

(٤) ينظر: العقد الجوهري، ١/ ١٣٩.

كذلك جعل الجزري القامة اللطيفة سبباً من أسباب العشق وموطناً من المواطن الــتي تتعلق بها القلوب، حيث يقول:

نێرگـزا نـازك قـەدا شـەهلا يـا مەسـت

دين كـرم ئـەز بولبـولان ودا گولـە[1]

أي: إن الحبيبة النرجسية القامة استقامة ولطافة، والعيون الشهل السكرانة منــها قــد صيرتاني وحولتاني مجنوناً بعد أن كنت عاقلاً، فأنا مجنون بهما، ومدهوش بسببهما، وأمــا سائر البلابل العشاق الذين ينوحون ليلاً ونهاراً ويأنون سراً وجهاراً فقد أصــابهم الــداء السوداوي بالوردة الحمراء[2].

ونقول: لا يجوز شرعاً تشبيه جمال الله سبحانه وتعالى بجمال المخلوقات، حيث **(لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ البَصِيرُ)**[3]، فلا يجوز أن يصبح عشق جمال المخلوق سبباً لعشق جمال الخالق.

---

(١) **ديوانا مەلایێ جزیری، ص٢٤٠.**

(٢) ينظر: العقد الجوهري، ٢/ ٥٨٤.

(٣) سورة الشورى، الآية (١١).

المبحث الثاني
قواعد العشق الإلهي عند الجزري وأهميته

المطلب الأول . . .

قواعد العشق الإلهي عنده

لكي يكون سالك طريق معرفة الله على علم بمخاطر طريق السلوك، وعلى بصيرة من العقبات التي تواجهه، ليتجنبها، ولكي لا تتسبب تلك العقبات في تثبيط همته وتثنيته عن مواصلة السير، لكي يتسنى له الوصول إلى مبتغاه، يوجه الجزري مجموعة من التوجيهات إلى السالك منها:

١ – عدم الغفلة عن أخطار طريق السلوك

إذ يقول:

دا بناسی خەطەرێن رێ وتو نەبی غافل ژێ

دجلەیە لێ دپورِن برِ برێ پێل وبەر مەرخ[1]

أيها السالك: لا تكن غافلاً عن أخطار طريق السلوك ومخاوفه، حتى تعرفها لتتجنبها في أثناء السلوك لأن هذا الطريق هي مثل نهر دجلة تكثر في مياهها الأمواج والتيارات وعلى حافاتها الصخور، فكذا طريق السلوك إلى معرفة الله تكثر فيها عقبات وأخطار، لا ينجو في طريقه إلا كل يقظ عارف بها[2].

(١) **ديوانا مەلایێ جزیری، ص١٠٩.**

(٢) ينظر: العقد الجوهري، ١/ ٢١٤.

٢- ملازمة الأستاذ، وعدم مفارقته، واتباع تعاليمه، والخضوع لأوامر الحبيب

حيث يقول:

ئـابێ حـەيوان تـەدڤێ راسـت بنووشـی شـەبێ قـەدر

دەسـت بـەر گـەردەنێ پـورِ پـێچ وخـەم (ێن) زولفـێ

أي: إن كنت أيها العاشق تريد أن تصل إلى شرب ماء حياة العشق في ليلة قدر الهوى وصولاً حقاً لاشك فيه، فكن دائماً مع الحبيب الذي هو كأستاذ يعلمك فنون علم المحبة ولازمه ولا تفارقه، وكن أيضاً ساجداً منحنياً أمام تلك الأصداغ التي هي ذات شعبتين، أي كن ملازماً متواضعاً لها كأنك تسجد لها وتعبدها[٢].

٣- التحلي بصفاء القلب، والابتعاد عن الغش والخيانة في عشقه

حيث يقول:

عاشـق ژوێ دێ سـادەبت　　　خاكـا رِێيـا يـارێ خوەبـت

سـەد داغ ددل وەك لالـەبت　　　خـوونێ بخـوت رِەنـگ

وێ جانفـدا شـوبهەت مـەبت　　　جـانێ عـەزيز نەقـدا نـەبت

دائـم ب سـەعی وجەهـدەبت　　　طەبعێ كويار لێ ئەو وەبـت[٣]

أي: يلزم على كل عاشق أن يكون صافي القلب عن الغش والخيانة في طريق هواه وأن يكون خاضعاً ذليلاً لمحبوبه، وأن يكون مكوي القلب بكيات عديدة، وأن يكون قلبه مملوء من الدم حزناً وأسفاً مثل حمرة باطن غلاف الوردة الحمراء، وأن يضحي بروحه في سبيل

---

(١) ديوانا مەلایێ جزیری، ص٢٢٠.

(٢) ينظر: العقد الجوهري، ٢/ ٥١٩.

(٣) ديوانا مەلایێ جزیری، ص٣١٠.

حبيبته ويفديها بها، كذلك يجب أن لا يكون غافلاً عن تلقي أوامر حبيبته وتنفيذها، وأن يكون دائما في سعي واجتهاد في ذلك وأن يتكلف التطبع بطبيعتها لتحصل الألفة ويتم التناسب[1].

٤- يرى الجزري أن العاشق إن لم يكن عالي الهمة في نيل المطالب الرفيعة، ولم يكن كثير السعي والاجتهاد وراء إدراك المآرب العلية فإنه لا يتمكن من الحصول على مقصوده من وصال الحبيب، ولا يتيسر له التمتع بمحاسن ذلك المحبوب الحقيقي، أي أنه ينبغي على العاشق طالب الوصال أن يكون دائم السعي عالي الهمة، وإن لم ينل الوصال فليعلم أن ذلك ناشئ من قلة سعيه واجتهاده.

حيث يقول:

بەریٚ مەقصوود ژ طووبا نەگرین مەعلوومە
مەژ دەستیٚ خوەییٚ کو وتاهـ وژپاییٚ خوەییٚ لەنگ[2]

أي: إننا إن لم يمكن لنا قطف ثمرة مقصودنا من شجرة طوبى، فذلك معلوم من كون يدنا قصيرة لا تصل إلى فروعها العالية، وناشئ عن كون رجلنا عرجاء لا تقدر الصعود إلى أعالي أغصانها[3].

٥- ومن توجيهات الجزري للسالك: أن يعلق العاشق قلبه بالمحبوب الحقيقي ويربطه بمحبته، وعدم التعلق بالدنيا، ولكي يحظى بالسعادة الأبدية يجب أن لا يكون متعلق القلب بالدنيا الفانية، ولا يضيع هذه الفرصة الثمينة في حياته لئلا يرى قلبه مربوطاً دائماً في أيام

---

(١) ينظر: العقد الجوهري، ٢/ ٨١٦.

(٢) **ديوانا مەلایێ جزيرى، ص١٧٥.**

(٣) ينظر: العقد الجوهري، ١/ ٣٨٨.

عمره بهذه الدنيا الفانية غلطاً ومن غير جدوى فتفوته تلك الفرصة ويندم حيث لا ينفعه الندم، حيث يقول:

شەهنشینێن نازکان ضائع (مَکُنْ)

دانە ببینی دل ب ڤێ خانێ غەلەط[1]

أي: أيها العاشق السالك: لا تضيع فرصة تعليق قلبك بقصور الملوك التي تسكنها المحبوبات الحسان الملاح اللطيفات، ولا تهمل ربط القلب بساكنيها لئلا تجد قلبك من جراء ذلك الإهمال متعلقاً بدلاً عن ذلك بهذه الدنيا الفانية التي لا استقرار فيها ولا تصلح داراً للإقامة، بل هي بمثابة الخان الذي تنزل فيه قوافل المسافرين مساءً وترحل منه صباحاً وهذا هو من باب الخطأ والغلط الذي لا يغفر[2].

إن ما ذهب إليه الجزري في هذه المسألة، لم يرد في الكتاب ولا في السنة، فالطريق الذي أرشد الله سبحانه وتعالى الناس إليه حتى يحبوا الله ويحبهم هو اتباع رسوله الكريم ﷺ في كل ما جاء به من أوامر ونواه، حيث قال سبحانه وتعالى: ﴿**قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُم اللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ**﴾[3].

---

(١) **ديوانا مەلایێ جزیری، ص١٥٥.**

(٢) ينظر: العقد الجوهري، ١/ ٣٣٠.

(٣) سورة آل عمران، الآية (٣١).

أهمية العشق الإلهي عنده

للعشق الإلهي عند الجزري منـــزلة رفيعة وأهمية بالغة، يمكن تلخيص ذلك بما يلي:

١- كافة الكائنات تدور حول نقطة العشق.

حيث يقول:

ب ئەڤینێ مەلــەك وچــەرخ وفەلــەك تێنــە ســەما

ڕەوشەنن تێك ب مهــرێ ژ ســەما تــاب ســەمەك[١]

أي: إن كافة العالم العلوي من الملائكة والأفلاك الدائرة بأجمعها ترقص من حرارة المحبة والعشق الحقيقي، وكل هذه الكائنات مضيئة بنور تلك المحبة من أعلى السماء إلى أســـفل البحار وهي مشرقة بضياء العشق الحقيقي، أي أن هذا العالم بأجمعه تدور على نقطة العشق الحقيقي وترتكز على قطب الحب الرباني[٢].

صحيح أن جميع حركات العالم العلوي والسفلي تابعة للإرادة والمحبة، وبها تحرك العالم ولأجلها، فهي العلة الفاعلية والغائية، بل هي التي بها ولأجلها وجد العالم، فما تحركت في العالم العلوي والسفلي حركة إلا والإرادة والمحبة سببها وغايتها، فالمحبة حركة بلا سكون، إلا أن كمال المحبة هو العبودية، والذل والخضوع والطاعة للمحبوب، وهو الحق الذي به وله خلقت السموات والأرض والدنيا والآخرة، قال تعالى: (**وَمَـــا خَلَقْنَـــا السَّـــمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ**)[٣].

والحق الذي خلق به ولأجله الخلق هو عبادة الله وحده التي هي كمال محبته والخضوع والذل له.

---

(١) **ديوانا مەلایێ جزیری، ص١٧٠.**

(٢) ينظر: العقد الجوهري، ١/ ٣٧٣.

(٣) سورة الحجر، الآية (٨٥).

٢- اعتبار العشق العنصر الخامس من العناصر التي خلقت منها الموجودات

يعتبر الفيلسوف اليوناني (أمبادوقليس)[1] صاحب نظرية العناصر الأربعة، فـزعم أن الوجود مجموعة من عناصر أربعة هي: (التراب، والماء، والنار، والهواء)، وجميع الأشـياء مزيج من هذه الأربعة، وما اختلافها إلا لاختلاف هذه العناصر في كل واحد منها، ولكنه حين يتكلم عن سر القوة المفعلة بين هذه العناصر لتكوين الأشياء، يجنح إلى خيال عقيم، فيقول: ((إن حركة المادة عبارة عن قوة اتصال وانفصال، وهما ضدان لا ينشآن من قـوة واحدة، بل لابد لهما من قوتين، إحداهما تدفع والأخرى تجذب، وهاتان القوتان هما الحب والنفور، وإن العناصر الأربعة كانت متصلة بقوة الحب، ففرقتها قوة النفور إلى أربعـة، ثم استجمع الحب قوته، وأخذ في التأليف بين العناصر الأربعة، فتكونت الأشياء التي نراها)) ولم يكتف بهذا، بل زعم أن الآلهة والنفوس تتكون أيضاً من العناصر الأربعة، ولكن يرجح فيها عنصر الهواء والنار[2].

لم يلتفت صاحب هذه النظرية إلى العلة الموجودة لتلك العناصر الأربعة، وإلى العلـل والأسباب المفعلة لامتزاجها وتفاعلها لتتمخض عنها الأشياء.

أما الجزري فقد أضاف عنصراً خامساً على العناصر الأربعة التي يتركب منها الوجود، وهو عنصر العشق، وبذلك خالف في هذه المسألة الفيلسوف اليوناني (أمبادوقلس) صاحب نظرية العناصر الأربعة، حيث يقول:

مه جەوهەر عونصورەك خامس نوما ئيرو دطالع دا

دڤێ تەقويمێ ئنسانى ل طالع بوونه فـال ئـەبروو[3]

---

(١) أمبادوقليس: ولد في أغريغنت (مدينة في صقلية جنوب إيطاليا)، سنة (٤٩٠ ق.م) وتوفي سـنة (٤٣٥ ق.م) كتب قصيدة شعرية عنوانها (حول طبيعة الأشياء) بقي منها أربعمائة بيت، يستعيد فيها نظرية العناصر الأربعة (التراب، الماء، النار، الهواء) دون إعطاء الأولوية لأي منها، ويفسر التغيير بجمع أو فصل هذه العناصر. فالحب يجمع، والبغضاء تفرق، والعالم في تفكيره عبارة عن علاقات بين هذه العناصر. ينظر: معجم الفلاسفة الميسر، فرانسوا أوبرال وجورج سعد، ص٢٦، الموسوعة الفلسفية المختصرة، نقلها عن الانكليزية فؤاد كامل وآخرين، ص٧٩-٨٠.

(٢) ينظر: قصة الإيمان، نديم الجسر، ص٣٣-٣٤.

(٣) **ديوانا مەلايێ جزيرى، ص٢٤٦.**

أي: إنه قد ظهر لنا في جوهر ذاتنا وحقيقة تركيب جسمنا عنصر خامس من غير العناصر الأربعة التي تتركب منها الكائنات في طالعنا وحظنا الذي تفاءلنا به معرفة حقيقة أمرنا، وتبين لنا في هذا التفاؤل أنه يوجد في جوهر ذاتنا عنصر خامس غير الأربعة وهو عنصر الحب.

وفي هذا التقويم الإنساني وإيجاده في أحسن تقويم وأعلى تثقيف قد صارت حواجب الحبيبة فألاً حسناً على طالعنا السعيد بأنه قد دخل في خليقتنا عنصر خامس، وهو عنصر الحب[١].

فرغم أنه من القائلين بأن الموجودات تتركب من العناصر الأربعة مضيفاً عليها عنصراً خامساً، إلا أنه يؤمن بالعلة الموجدة للوجود.

فالجزري لكونه من علماء المسلمين فإنه يؤمن بأن العشق إرادة الله، أي العلة التكوينية الدارجة في النظرية الجبرية لمبدأ الحدوث، والتي لا يمكن تفاديها والهروب منها، لذلك لم يلق تبعات عشقه على أي سبب من الأسباب[٢].

إذ يقول:

كونەصیب دان ژئەزەل حەق ژمەرا عشق نوشت

فەیدە ناکن ل مەئسم ونەطلسم ونەنڤشت[٣]

أي: لما قسم الله تعالى الأرزاق والحظوظ بين المخلوقات في الأزل، قسم لنا الابتلاء بالعشق وكتب مرض المحبة في جملة حظوظنا وقدر ذلك لنا قدراً محتماً، فلذلك لا يفيد في شفائنا من ذلك المرض وخلاصنا من ذلك الابتلاء قراءة اسم ولا كتابة طلسم لا يفهم ولا تعليق تميمة، فلا ينفع ذلك في نجاتنا من هذا الهوى المهلك المقدر، لأن المقدر لا يغير[٤].

---

(١) ينظر: العقد الجوهري، ٢/ ٥٩٤.

(٢) ينظر: فلسفة العشق الإلهي، ص٢٩.

(٣) **ديوانا مەلایێ جزیری، ص٣٠١.**

(٤) ينظر: العقد الجوهري، ٢/ ٧٩١.

٣- اعتبار العشق بمنـــزلة الإكسير[(١)]:

يرى الجزري أن الحب الحقيقي يقلب الأعيان، ويبدل الحقائق من عناصر جسمية رديئة إلى عناصر روحية نفيسة، ويجعل العشق إكسيراً، حيث يقول:

قەلبێ ئەعیان دکرت حوبـب و ووجـوودە

عشـق ئکسـیرە وئـەم سـیم ومەسـین[(٢)]

أي: إن الحب الحقيقي باستطاعته تحويل الأجسام الرديئة إلى عناصر روحية نفيســة، وكذا يحول ماهية الوجود من جسم كثيف مركب من لحم ودم إلى روح لطيفة نورانية، فالعشق بمنـــزلة الإكسير، ونحن معاشر العشاق قلوبنا بمنـــزلة الفضة والنحاس، فكما أن الإكسير إذا دخل على الفضة والنحاس قلبها إلى ذهب أحمر على ما يقال، كذلك إذا دخل العشق في القلب حوله من قلب حيواني بهيمي مظلم إلى قلب رحماني ملائكي نــوراني في جسم إنسان كامل روحاني[(٣)].

٤- علو منـــزلة من لمع عليه ضياء العشق:

يرى الجزري أنه لو ضرب بارق العشق المجازي العاشق من الأعلى مرة واحدة، فإنــه سيعود مرفوع الرأس إلى الأبد عند أهل القلوب، حيث يقول:

عاشق ئەر جارەك ژبالایێ بـدت بـەرقا مـەجاز

دێ لـنك صاحب دلان حەتتا ئەبەد بت سەرفەراز[(٤)]

أي: إذا لمع على العاشق من الجهة العلوية البارق المجازي وهو مطلق العشق، أو إذا لمع عليه ضياء العشق المجازي مرة واحدة في حياته فإنه بذلك سيصير مرفوع الرأس إلى الأبـــد لدى أهل القلوب الحية، لأنه بذلك سينتظم في سلكهم[(٥)].

(١) الإكسير: مادة مركبة، كان الأقدمون يزعمون أنها تحول المعدن الرخيص إلى ذهب، وشراب في زعمهم يطيل الحياة. ينظر: المعجم الوسيط: أحمد حسن الزيات وآخرون، ص٢٢.

(٢) **ديوانا مەلایێ جزیری، ص٣٠٢.**

(٣) ينظر: العقد الجوهري، ٢/ ٤٧٦.

(٤) **ديوانا مەلایێ جزیری، ص١٢٦.**

(٥) ينظر: العقد الجوهري، ٣/ ٢٦٢.

٥- كثرة الأسرار التي تنكشف للعاشق:

المحبة عند الجزري هي الأساس الذي يتم به الوصول إلى الفهم، فالإنسان إن لم يتصف بالمحبة لا يمكن له الاطلاع على أسرار صفات المحبوب، حيث يقول:

كەشفێ ئەسرارێ صفاتان بێ مەحەبەت نابتن

صوورەتێ ئەسما دڤێتن دابكن ژێ فەهم راز[١]

أي: إن كشف صفات المحبوب الكامنة فيها، وبيان ما تدل عليه تلك الصفات لا يمكن لأحد ما لم يتصف بالمحبة، ومن أهل العشق، لأن المحبة هي الأساس الذي ترتكز عليها قواعد الوصول إلى مقام الفهم، فلابد من محبوب يكون صورة ومحلاً لمظاهر الأسماء، ومعرضاً لظهور مقتضياتها من حسن وجمال وغضب ورضا، حتى يتيسر فهم الأسرار بواسطة ذلك وكشفها لمن أراد الانتظام في هذه السلسلة ورغب في أن يعد في عداد أهل هذه المقامات[٢].

٦- الوصول إلى المحبوب لا يتم إلا بالعشق الحقيقي:

المحبة الحقيقية وتصفية القلب هي السبيل الوحيد للوصول إلى المحبوب الحقيقي عند الجزري، فالمحبة هي الأساس في الوصول إذ يقول:

جەذبە وسەيرا سولووكێ بێ مەحبەت نابتن

جەهدە يا بێ عشق وحوب چەندى كوكر بێ فەيدە بوو[٣]

أي: إن السير والسلوك في الطريق للوصول إلى المولى الحقيقي بدون حرارة المحبة ودافع العشق، غير ذي نفع، لأن كل جهد يبديه السالك، وكل سعي متواصل يبذله، إذا لم يرافقه عشق وهيام بذلك المحبوب الحقيقي، ولم تصاحبه محبة تدفعه بشدة إلى طلب الوصول إليه، فلا فائدة ترجى من وراء هذا الجهد المضني[٤].

---

(١) **ديوانا مەلايێ جزيرى، ص١٢٦.**

(٢) ينظر: العقد الجوهري، ١/ ٢٦٢.

(٣) **ديوانا مەلايێ جزيرى، ص٢٥٣.**

(٤) ينظر: العقد الجوهري، ٢/ ٦١٦.

٧- العشق الحقيقي هو سبب الحصول على نعمة الحياة الأبدية:

يرى الجزري أن نعمة الحصول على نعمة الحياة الأبدية في الدار الآخرة ستكون من نصيب العاشق الحقيقي، أما العاشق المجازي فلا نصيب له من لذائذ الآخرة حيث يقول:

مەژ لەعلێ لەبێ یارێ ڤەخوار ئاڤێ حەیات

ئـەغیار بـلا تێـك بچـن دارینـێ[١]

أي: إننا قد حصلنا في عشقنا على الوصول إلى المحبوبة الحقيقية، ورشفنا ماء الحياة من شفاهها اللعلية، أي حصلنا على الحياة الأبدية، أما الأغيار الأجانب عن هذا العشق الحقيقي فليذهبوا إلى ميناء دارين[٢] ليشربوا ماء البحر المالح، لأن ذلك ما يستحقونه، لعدم تجاوزهم العشق المجازي إلى العشق الحقيقي، ويحتمل أن يكون المعنى: أن العشاق المجازيين فمن حقهم الذهاب إلى دارين ليشموا رائحة المسك الهندي على الأقل لأنه ليس لهم نصيب من لذائذ الآخرة[٣].

---

(١) **ديوانا مەلایێ جزیری، ص٣٢٤.**

(٢) دارين: فرضة بالبحرين [أي ميناء] يجلب إليها المسك من الهند، والنسبة داري، اقتحم المسلمون دارين البحر مع العلاء الحضرمي فأجازوا ذلك الخليج بإذن الله جميعاً، وإن ما بين الساحل ودارين مسيرة يوم وليلة لسفر البحر في بعض الحالات، فتحت في أيام أبي بكر -رضي الله عنه- سنة (١٢هـ)، ينظر: معجم البلدان، ياقوت الحموي، ٢/ ٤٣٢.

(٣) ينظر: العقد الجوهري، ٢/ ٧٦٢.

المبحث الثالث

أقسام العشق عند الجزري، ومن هو المعشوق؟
وآثار العشق الإلهي

المطلب الأول . . .

أقسام العشق عند الجزري

يقسم الجزري المحبة (العشق) -لتي هي في نظره صورة متخيلة في القلب- إلى قسمين، بيد أن التمييز بينهما ليس واضحاً يعرف بسهولة، إذ يقول:

موحبـــهتا صـــووری دوقســـمه قوفـــل ومفتـــاح وطلســـــــمه

هـــن ژ ڕووحـــن هـــن ژ جســـمه نـــار ونـــووره هـــن هەوايـــه[1]

أي: المحبة قسمان، ولكنها ليست واضحة تعرف بسهولة ويتميز كل منهما بأدنى نظر بل هي خفية، عليها قفل مغلق وله مفتاح مطلسم مسحور، لا يتوصل إلى معرفتها إلا كل ماهر عالم بفك الطلاسم وحل الرموز وفهم الألغاز.

والقسم الأول الحقيقي منشأه الروح النورانية، أما القسم الثاني فمنشأه الجسم الكثيف المادي. فالأولى نار ملتهبة في القلب تسبب نوراً يضيء القلب، والثانية هي هوىً حيواني تنشأ من الشهوة البهيمية[2].

القسم الأول/الحب الحقيقي:

(١) **ديوانا مەلايێ جزيرى، ص٢٢٣.**

(٢) ينظر: العقد الجوهري، ٢/ ٥٣٢.

منشأ الحب الحقيقي هو الروح النورانية، وهي نار ملتهبة في القلب تسبب نوراً يضيء القلب.

فهذا القسم من المحبة –عند الجزري– هو نور مشرق في القلوب، ونادر الوجـــود، لا يحظى به إلا القليل، وإن كانت بدايتها ناراً محرقة لكنها في نهايتها تتحول إلى برق لامـــع وشعاع مضيء، حيث يقول:

نـــووره پـــورِ نـــادر ووجـــووده گـــەر چ ئـــەووه ل نـــارو دووره

بـــەرقێ لامـــع دى ل كـــوو ده؟ حـــوب دقـــەلبان كيميايـــه[1]

أي: المحبة الحقيقية هي نور مشرق في القلوب، نادر الوجود، أول أمرها كنار محرقـــة تشوي الأكباد، وكدخان قاتم يظلم به القلب والبصر لمجازيتها، وآخر أمرها تتحـــول إلى برق لامع وشعاع مضيء حقيقي، أينما لمع وعلى أي قلب أشرق، فإنه يحول ذلك الموضع إلى ذهب خالص نقي لا غش فيه، لأن المحبة الحقيقية هي في قلوب أربابها مثل الإكسير التي يحيلها إلى قلوب ذهبية خالصة بعد غشها، وإلى أفئدة حية بعد موتها[2].

ويصف حال صاحب المحبة الحقيقية بقوله:

هەر كەسێ موحبەت ژ رووحه موبتـــەلاى نـــوورا ســـوبووحه

وى ددل دا ســـەد جورووحـــه جـــەذبـــه ولـــەرزين وتايـــه[3]

أي: إن الشخص الذي تكون محبته ناشئة عن روحه مستمدة من قلبه، فهو مبتلٍ بمحبة نور الله ومفتون به، وبسبب ذلك توجد في قلبه مئات من الجروح، وهو في كافة أحوالـــه تنتابه جذبات دائمة تجذبه نحو المطلوب الأصلي، وهو في رعدة مستمرة تشـــمل جميـــع

---

(١) **ديوانا مەلايێ جزيرى، ص٢٢٤.**

(٢) ينظر: العقد الجوهري، ٢/ ٥٣٥.

(٣) **ديوانا مەلايێ جزيرى، ص٢٢٤.**

أعضائه، وفي حمى مطبقة وحرارة ملتهبة مستولية على جميع وجـوده لا تبارحـه لـيلاً ونهاراً[1].

أما عن أهمية الحب الحقيقي، فإنه يجعل نور الحب الحقيقي المادة الضـرورية لصـقل الكلام وجلائه، ويجعله لطيفاً ومؤثراً في القلوب، حيث يقول:

جەوهـەرێ حوسـنێ ئـەدا تـەنها دبـت مـەقبوولێ طـەبـع

گـەر نەصـەيقەل دت ب نـورێ عشـقێ وەك حـەككاح رووح[2]

أي: إن جوهر وحقيقة حسن أداء الكلام ولطافته وشدة تأثيره في القلوب لا يكـون وحده بمجرده مقبولاً لدى الطباع، ومؤثراً في القلوب، إذا لم تصقله الروح بنور العشـق الحقيقي والمحبة الإلهية الصادقة، مثلما يصقل الحكاك المعادن، فالكلام إن لم يصبغ بصـبغة المحبة الحقيقية، ولم يخرج من قلب مكوي بنار العشق لا يكون له تأثير على القلوب، ولو كان حسن الأداء وبليغ العبارة[3].

أما عن السبيل الناجح والطريق الأمثل للوصول إلى المحبوب الحقيقي عند الجزري، فإنه يرى أن المرء إذا كان مستقيماً في سلوكه صادقاً في محبته، ولا يهمل أسباب الوصول، ولا يفسد الوسائل، فإنه يكتب له الوصول، وبعكس ذلك فلا يكتب له الوصول.

ومن ثم يبدي تأسفه وتحسره على العشاق السالكين الذي أمضوا حيـاتهم في مشـقة سلوك الطريق ولم يصلوا إلى المحبوب الحقيقي، لأنهم أخطأوا السـبيل بسـوء اسـتخدام الوسائل، فلم يصلوا إلى روضة وصال الحبيب، وانقطعوا في منتصف الطريق، حيث يقول:

وێ ددەسـتێ مـن گـولا گـەش پـورِ خونـاڤ

حەيفـە بولبـول چـوو گولسـتانێ غەلـەط[4]

---

(١) ينظر: العقد الجوهري، ٢/ ٥٣٤.

(٢) **ديوانا مەلايێ جزيرى، ص١٠١.**

(٣) ينظر: العقد الجوهري، ١/ ١٩٣.

(٤) **ديوانا مەلايێ جزيرى، ص١٥٦.**

أي: إنني قد حصلت على وردة حسنة مفتحة تماماً سقط الندى عليها سحراً فـازداد بذلك رونقها وانتشر أريجها، ولكني أتأسف وأتحسر على البلبل الذي أمضـى حياتـه في الصياح والنباح سحراً، ولم يحصل على وردة، مثلما حصلت أنا عليها، لأنه قد ذهب إلى الروضة غلطاً وخطاءً[1].

القسم الثاني: الحب المجازي (الجسدي)

منشأ هذا القسم من الحب هو الجسم المادي، حيث يعتبره الجـزري حبـاً نفسـانياً حيوانياً، ينشأ من الشهوة البهيمية، وهذا الحب مدته قصيرة جداً لا تتعدى يـومين، ولا يدوم، حيث يقول:

حـوبێ جسـمانی دو ڕۆژن　　گـەر چ دل پـورِ پـێ دسـۆژن
خەف جەگـەر پـەیکان دنـۆژن　　مثلـێ نەقشـێ بـێ بەقایـە[2]

أي: إن الحب الجسماني المجازي مدته قصيرة جداً بمقدار يومين من الأيام بل أقل، وإن كانت قلوب أربابه من أهل العشق المجازي تحترق به وتتأثر بحرارته، وكانت نصال سهامه تصل إلى الأكباد وتنفذ فيها خفية، وهو مثل نقش على الماء، لا بقاء له، ويزول بسـرعة، ويتغير بسهولة على حسب التقلبات العارضة[3].

---

(١) ينظر: العقد الجوهري، ١/ ٣٣٥.
(٢) **ديوانا مەلایێ جزیری، ص٢٢٣.**
(٣) ينظر: العقد الجوهري، ٢/ ٥٣٢.

ويشبه الجزري الحب المجازي بمحبة البلبل للورد، فالبلبل يحوم حول الوردة مدة كونها حمراء متفتحة، متى ما قطفت فسيبحث عن وردة أخرى يتعلق بها، ويحوم حولها، ويغـرد أجمل ما لديه من نغمات حيث يقول:

گول حەتا سوهرن ب طـێ　　بـێن تەبەسسوم پێڤە پێڤە
بولبولێ سەرخوەش دنێڤە　　نەغمە ونال ونەوایە
هەر چ جلوا بوو ژ ناڤێ　　نوو گولەك دی گرت
وی ژدل چوو موحبەتا ڤێ　　ئەو ب یادی را تەبایە[1]

أي: الوردة حينما تكون حمراء متفتحة، فإن البلبل السكران بمحبتها يحوم حولها ولـه نغمات شجية، ولكن متى ما قطفت تلك الورود، أو تناثرت من بينـها وظهـرت وردة أخرى جديدة وتبسمت في مكان الوردة الأولى المقطوفة، وسقط الندى سحراً فوقها وعبق ريحها الذكي، فإن ذلك البلبل الذي كان محباً للذاهبة تزول من قلبه محبة الأولى، ويكـون ملاحقاً للثانية الجديدة، يحوم حولها ويترنم على أغصانها، وينسى محبته للأولى وهيامه بها[2].

يجعل الجزري الحب المجازي سبيلاً إلى العشق الحقيقي، فالمهم أن يكون الإنسان عاشقاً حتى وإن كان عشقه مجازياً، فإنه لابد أن يأتي يوم ويتحول فيه هذا العشـق إلى عشـق حقيقي (روحاني).

إذن الجزري لا يرى بأساً في ممارسة العشق المجازي في البداية، ولا يقف عند هذا الحد بل يذهب إلى أبعد من ذلك فيرد على المنكرين لهذا الأمر الذي يعد حقيقـة في نظـره، فيقول:

---

(١) **ديوانا مەلایێ جزیری، ص٢٢٤.**

(٢) ينظر: العقد الجوهري، ٢/ ٥٣٣.

إن من لا يصدق أن المجاز هو واسطة الحقيقية، سيبقى في سراب المجاز إلى الأبد حال كونه عطشان الكبد لم يذق جرعة من شراب الحقيقة، حيث يقول:

من رێ ژ سەرابێ ب شـەرابێ بـر ومـونكر

حەتتا ب ئەبەد تشنە جەگەر ماد سـەرابێ[1]

أي: إنني بعد أن وصلت إلى السراب الذي قصدته، بعد أن خيل لي من بعيد أخـذت طريقي منه ووصلت إلى الشراب، لأني كنت مصدقاً بأن الطريق من السراب يوصـل إلى الشراب، ولكن المنكر الذي ما كان يصدق بذلك تحير في الطريق وبقي عطشان الكبد في وسط السراب لم يقدر على الخروج منه[2].

ويؤكد أكثر على هذه المسألة، فيرى بأن البصر إن لم يقع على محبوب مجازي يكـون مظهراً للحسن والجمال الصوري، لا تشب نار العشق الحقيقي، ولا تخرج من مكمنـها الباطني. و لم يصل أحد إلى الحقيقة إلا عن طريق المجاز. فالعشق المجازي –عنده– جسـر للوصول إلى العشق الحقيقي. لكنه لا يجعل العشق المجازي غاية يقف عليه المرء، بل هـو وسيلة إلى المقصد الأسنى والمطلب الأعلى، إذ يقول:

لامعـا حوسـن وجـەمالێ دێ ژ علمـی بێتـە عـەين

عشق دا ژێ هلبتن کێ دی حەقیقەت بێ مـەجاز[3]؟

أي: إن بريق وضياء نور الحسن والجمال الذاتي لابد أن يخرج من طور كونه معلومـاً قلبياً وأمراً وجدانياً معنوياً ويصل إلى طور المشاهدة البصرية حتى تشتعل نار المحبة والعشق

---

(١) **ديوانا مەلایێ جزیری، ص٢٨٤.**

(٢) ينظر: العقد الجوهري، ٢/ ٦٤٧.

(٣) **ديوانا مەلایێ جزیری، ص١٢٦.**

بواسطته ويشب أوارها [1] ، لأنه ما من كائن إلا وفي باطنه حرارة نور الحسن والجمـــال الذاتي وسعير العشق والهيام الحقيقي ولكن إذا لم يقع البصر على محبوب مجازي، لا تشب نار العشق الحقيقي، و لم يصل أحد إلى الحقيقة إلا عن طريق المجاز[2].

أما عن المصير الذي سيؤول إليه في من يتمكن تجاوز العشق المجازي وينـــهى تعلقـــه بالمحبوبات المجازية، فالجزري يرى أن مثل هؤلاء سيصل إلى المحبـــوب الحقيقـــي ويبلـــغ الدرجات العليا، حيث يقول:

مەســـەرا پـــەردەيێ حوورانـــە مـــەقام

ژ سيەه زولفـێ بوتـان ئـەر ڤەرەسـين[3]

أي: إننا إن قدر لنا الإفلات والنجاة من ظل حماية أصداغ المحبوبـــات الـــلاتي هـــن كالأصنام في الانقياد لهن وعبادتهن، فإن مقامنا وموضع إقامتنا سيكون في العتبة السلطانية التي يسكنها الحور العين[4].

إن ما ذهب إليه الجزري من تقسيم الحب إلى حقيقي ومجازي هو ما اصطلحت عليه الصوفية، و لم يرد ذلك في القرآن ولا في السنة.

---

(١) أَوَرَ: الأوار، بالضم: شدة حر الشمس ولفح النار ووهجها، والعطش، وقيل: الدان واللهب، ينظـــر: لســـان العرب ٤/٣٥.

(٢) ينظر: العقد الجوهري، ١/ ٢٦٣.

(٣) **ديوانا مەلايێ جزيرى، ص٢٠٣.**

(٤) ينظر: العقد الجوهري، ٢/ ٤٧٥-٤٧٦.

من هو المعشوق؟

إن كل من لديه إلمام بالشعر الصوفي في الإسلام، يدرك أن شوق الروح إلى الله (الحب الإلهي)، قد عبرت عنه الصوفية في عبارات تكاد تكون عبارات المتغزلين، ويشتد التشابه به أحياناً، فإن لم يكن القارئ على بينة مما أراده الشاعر فقد يلتبس عليه المعنى الذي أراده الشاعر[1]. أي أنهم وللتعبير عن حبهم لله استخدموا لغة العواطف البشرية، واستعاروا كثيراً من المصطلحات التي يستخدمها الشعراء الغزليون، غايتهم في ذلك مقاصد صوفية دالة على التعبير عن الحب الإلهي، والتغني بشوق ولهفة بحسن وجمال المحب الحقيقي الأزلي الذي صوروه في قصائدهم[2].

واتخاذ الصوفية لهذا الأسلوب الرمزي، يرجع إلى رغبتهم في كتمان أمور رغبوا في كتمانها، وهذه الرغبة طبيعية، عند قوم يرون أنهم خصوا، دون غيرهم، بمعرفة الباطن، يقول القشيري: ((وهذه الطائفة يستعملون ألفاظاً فيما بينهم، قصدوا بها الكشف عن معانيهم لأنفسهم، والإجمال والستر على من باينهم في طريقتهم، لتكون معاني ألفاظهم مستبهمة على الأجانب، غيرة منهم على أسرارهم أن تشيع في غير أهلها، إذ ليست حقائقهم مجموعة بنوع تكلف، أو مجلوبة بضرب تصرف، بل هي معان أودعها الله تعالى في قلوب قوم، استخلص لحقائقها أسرار قوم))[3].

فلجوء الصوفية إلى الرمزية كان بسبب أنهم لم يجدوا طريقاً آخر ممكناً يترجمون به عن رياضتهم الصوفية، حيث إن التصريح البين بما يعتقدون كان من المحتمل أن يحد من حريتهم ويهدد حياتهم.

---

(١) ينظر: الصوفية في الإسلام، ر. أ. نيكلسون، ص١٠٠.

(٢) ينظر: مجلة كاروان، العدد (٣٩)، كانون الثاني، ١٩٨٥، الحب والغزل الصوفي في شعر الجزيري، تيلي أمين، ص١٣٨-١٤٢.

(٣) الرسالة القشيرية في علم التصوف، أبو القاسم القشيري، ص١١٤.

أما نوع الرمزية التي كان الصوفي يفضلها، فكان متوقفاً على خلقه وجبلته، فإن كان شاعراً روحياً، فأفكاره كذلك عن الحقيقة، تتشح تلقائياً بثياب الجمال، والصور المشتعلة للحب البشري، فوجنات الحبيب الموردة تمثل عنده ذات الله، منكشفة في صفاته، وغدائرها الليلية تصور (الواحد) محجوباً (بالكثرة)[1].

والكثرة الكاثرة من أعاظم الصوفية عاشوا عيشة نقية حالمين بربهم منتشين به، وحين يحاولون الإفصاح عن أحلامهم -هم آدميون- يتخذون لغة الآدميين[2].

إذاً فالمحجوب الذي أنشدت فيه الصوفية هو الله وحده، وحبهم لله لم يكن كحب غيرهم، حيث إن لحب غيرهم أسباباً ودوافع وأغراضاً، إلا أنهم تركوا الأسباب، وأحبوا الله لذاته، لأنه هو الذي يجب أن يحب، وهم لذلك يحبون ما يحب، ويجتهدون في أن يكونوا دائماً في حضرة محبوبهم[3].

والجزري كشاعر صوفي يصرح بأن قلبه لا يمكن أن يتعلق إلا بمحبوب واحد، ولا يهوى غيره، ولا يتطلع إلى غيره أبداً.

ونلاحظ أنه سار على نهج الشعراء الصوفيين في استخدام لغة العواطف البشرية، حيث يقول:

بولبولان سەد گول دچاڤن چاڤ ل سەد گول دی دکن

من ژباغێ گولعذاران یەك گول وگولنار بەس[4]

أي: إن البلابل العشاق من أهل العشق المجازي يوجد أمام أبصارهم عدد كثير من الحسان الملاح يعلقون بهن، ولكن لعدم تمكنهم في المحبة لا يثبتون على حالة واحدة بل يلتفتون إلى عدد آخر من الحسان، ليعلقوا قلوبهم بها، وأما أنا فلست مثلهم، لأن عشقي قد

---

(١) ينظر: الصوفية في الإسلام، ر. أ. نيكلسون، ص١٠١-١٠٢.

(٢) المصدر نفسه، ص١٠٣.

(٣) ينظر: التصوف والطريق إليه، عبد الرزاق نوفل، ص٩٢.

(٤) **ديوانا مەلایێ جزیری، ص١٣٩.**

انقلب حقيقياً، ومحبتي قد نضجت، فلا يمكن أن يتعلق قلبي إلا بوردة واحدة، ولا أهوى إلا محبوباً واحداً حقيقياً، ولا أتطلع إلى غيره أبداً[1].

والجزري يتشبث بحبه لمحبوبه، ويؤكد على أنه لا يمكن أن يتخلى عن حبه هذا مهما كانت دواعي ذلك، ولا يمكن استبدال محبوبه أو تغييره حتى وإن عرضت عليه المنازل العليا، إذ يقول:

(صباح الخير) مەستا من — لەطيفا جام ب دەستا من
خومار ومەى پەرەستا من — تويى مەقصود وقەستا من
ژ مەقصودان تويى بەس من — بن بەر چەرخێ ئەطلەس من
ژ غەيرى تە نەڤێت كەس من — ب ڕەشتو زێن موقەووەس من

دبەندێ زولفێ چەوگانم
(صباح الخير يا خانم)
وەرە بيناهيا چەهڤان
ببينم بەژن وبالايێ[2]

أي: صباح الخير أيتها الحبيبة السكرانة، ويا لطيفتي التي تحمل قدح شراب المحبة بيدها، ويا مخمورتي التي لا تفيق من سكرها، أنت مقصودي الذي أطلبه من بين سائر مقاصد الدنيا، وأقصد حصوله من كل أعمالي وأقوالي، ومن بين تلك المقاصد أنت كافية لي في مدة حياتي، ولا أبغي غيرك أبداً، لأن حبك أرفع عندي من كل منصب وأعز من كل مطلب، كما إنني مقيد في حلقات أصداغك المثنية الأطراف ولا أستطيع الإفلات منها،

---

(١) ينظر: العقد الجوهري، ١/ ٢٨٩.

(٢) ديوانا مەلايێ جزيرى، ص٢٩٣.

فصباح الخير يا سيدتي، وأسرعي في المجيء كي أتمتع بمشاهدة ذلك القد الرفيـع والقامـة العالية المستقيمة(١).

يلاحظ هنا أن الجزري يبعد أن يكون حبه لسبب، فقد ترك الأسباب جانباً، ليكـون حبه بدون مقابل، يغيب عنه الثواب أي حبه هو حب للذات، كذلك فإن كـثيراً مـن المفردات اللغوية التي استخدمها تشبه تلك المفردات التي يستخدمها الشعراء الصوفيون، إلا أنه يقصد من وراء ذلك التعبير عن حبه لله.

ومع ذلك فإن استخدام لغة العواطف البشرية في حق الله سبحانه وتعـالى لا يجيـزه الشرع مهما كانت الدواعي والغايات، ذلك أن هذا يؤدي إلى تشبيه الله سبحانه وتعـالى في جماله بالمحبوبات المجازية.

---

(١) ينظر: العقد الجوهري، ٢/ ٧٧١.

آثار العشق الإلهي عنده

لقد تكلم كل صوفي عن حب الله، إما مناجياً، أو منادياً، أو داعياً، أو طالباً، أو هائماً، أو مفسراً.

وكانت لحب الله آثار على كل من تذوقه، وبعض هذه الآثار ظهـرت في أحـوالهم وقيامهم وقعودهم، ومنها ما وضحت في أقوالهم[1].

ولما كان العشق عند الجزري هو غاية العذاب، وبلاء يصيب المرء، وله محن شـديدة، وشدائد كثيرة، والداء الذي لا دواء له ولا طبيب، فإن هذا العشق سيترك آثـاراً علـى العاشق، وقد أشار إلى عدد من هذه الآثار التي يخلفها العشق على العاشق، ومنها:

١- سلب العقل وفقدان الشعور والهلاك

إذ يقول:

ذەرڕەیەك عشق گها کێ وژعەقلێ خوە نـەبر

(كل من صـادفته داهيـه العشـق هلـك)[2]

أي: كل من صادفته داهية العشق ومصيبة المحبة العظيمة، وخيمت عليه بويلاتها هلك، وفني لا محالة لأنه لا يقدر أحد على تحمل تلك المصائب والرزايا كائناً من كان[3].

بمعنى أن العشق يجب أن يؤثر في قلب المرء، وتظهر آثاره، فكل من لا يؤثر فيه فكأنه ميت القلب.

---

(١) ينظر: التصوف والطريق إليه، عبد الرزاق نوفل، ص٩١.

(٢) **ديوانا مەلایێ جزیری، ص١٧٣.**

(٣) ينظر: العقد الجوهري، ١/٣٨١.

وفي هذا المعنى يقول أيضاً:

عشــق گهــاكىٚ ول عــەقلىٚ خوەمــا

يفتــك بالعاشــق حســـن المــلاح[1]

أي: إن العشق إذا وصل وحصل لأحد من الناس، فمن هو الذي يقدر أن يبقى محافظاً على عقله وشعوره ولا يصاب بالجنون والاختلال في إدراكه، هذا ما لا يمكن ولا يتصور أبداً، لأن حسن الملاح يفتك بالعاشقين، ويسفك دمائهم، فكيف يبقى من سفك دمــه وفتك به محافظاً على عقله وإدراكه، هذا محال[2].

٢- خروج الصياح والصراخ والأنين من العاشق من تأثير جذبة العشق، فجذبة العشق حينما تضرب القلب تهزه بعنف وتحركه، وتسبب خروج الأنين والصراخ طول الليـــالي، حيث يقول:

جـەذبـە دل رادهـەژينت ژ مەلـەو

دشــەبان نالــە ژ رەنگــىٚ جەرەســين[3]

أي: إن جذبة العشق والمحبة تضرب القلب منا وتأخذه حتى تهزه بعنف وتحركه، فلذلك إن لنا في طول الليالي أنيناً وصياحاً وصراخاً ورنيناً مثل رنـــين الجـــرس لـــدى ضـــربه وتحريكه[4].

---

(١) **ديوانا مەلايىٚ جزيرى، ص٩٨.**

(٢) ينظر: العقد الجوهري، ١/ ١٨٣.

(٣) **ديوانا مەلايىٚ جزيرى، ص٢٠٢.**

(٤) ينظر: العقد الجوهري، ٢/ ٤٧٢.

في هذا المعنى يقول أيضاً:

گــەر شــوبهەتى پەروانـــە دبـــەزمێ تـــە چ ســـەد

سەد نالە هەزار رەنگ وەكى چەنگ وژەهـێ مـن[١]

أي: أيها الحبيب: إن كان في مجلس أنسك مئات متعددة من العشاق الذين يحترقــون وهم صم صمت لا يسمع لهم صوت ولا يحسون بذلك الاحتراق مثل الفراشة التي تتهافت على شعلة السراج وتحترق ولا يسمع لها صوت، ولكن أنا من بين أولئك العشاق علـــى عكس حالتهم، فاحترق في ذلك المجلس، و يبدو مني صوت ويرتفع لي مائة أنين مصحوباً بألف نوع من الاستغاثة، من حرارة احتراقي بنار الهوى مثل رنين آلة الجنك [٢] وشبه أنين الأوتار التي تعطي أصواتاً مختلفة ونفحات مطربة[٣].

٣- قتيل العشق شهيد:

العاشق الذي يلقي حتفه على يدي حبيبه، يعتبر شهيداً عند الجزري، وينـــال فضـــل الشهداء، وكأنه يريد التأكد على أن يكون العاشق مستعداً أن يبذل روحه من أجل حبيبه، حتى وإن لقي منيته فإن اسمه سيدون في سجل الخالدين.

يتمنى الجزري أن يأتي يوم ويقتل بسيف حبيبه، فينال شرف الشهادة التي يعتبرها أعز وسام يقلده حبيبه على صدره فيحصل على فضل الشهداء، ويرتاح من عناء العشق، يتضح لنا ذلك في البيت الآتي:

وەعدە دابوو:دێ شەهيدكم وى ب شيرێ خوەى شەريف

مانـەبى ئـيرۆ پەشـێمان ئـەو ژ تـەدبيرا صـەواب[٤]

---

(١) **ديوانا مەلايێ جزيرى، ص١٩٦.**

(٢) الجنك: آلة موسيقية على هيئة الاسطرلاب، ينظر: المعجم الفارسي الكبير، د. إبراهيم الدسوقي، ٩٣٧/١.

(٣) ينظر: العقد الجوهري، ٢/ ٤٥٦.

(٤) **ديوانا مەلايێ جزيرى، ص٧١.**

أي: إن الحبيب كان قد وعدني بأنه سيقتلني قتل الشهداء، وذلك القتل سيكون بسيفه المشرف لنسبته إليه، فليته أنجز وعده هذا، لما فيه من راحتي في الدنيا من عناء العشق، ولما فيه من إحرازي فضل الشهداء في الآخرة، فلعله لا يندم اليوم من تدبيره هذا الذي هو عين الصواب[1].

يبدو أن الجزري في اعتباره قتل العاشق شهادة ينال فضل الشهيد في الآخرة قد اعتمد على الحديث الموضوع: (**من عشق وكتم وعف فمات فهو شهيد**)[2].

فالموت بسبب العشق جائز عند بعض الصوفية، بل يعتبرون العشق الخالي من الموت لا خير فيه، حكى عن محمد بن عبد الله البغدادي[3] أنه قال: ((رأيت بالبصرة شاباً على سطح مرتفع قد أشرف على الناس، وهو يقول: من مات عشقاً فليمت هكذا، لا خير في عشق بلا موت، ثم رمى بنفسه إلى الأرض فحملوه ميتاً))[4].

إن ما ذكره الجزري من آثار العشق، من أنه غاية العذاب، وبلاء يصيب المرء، وداء ليس له دواء ولا طبيب، إنما تظهر هذه الآثار على العاشق الذي تعلق قلبه بمحبوب مجازي، وكان عشقه عشقاً حسياً جسمانياً.

أما من يحب الله، ويكون محبوبه هو الله، فلا تكون حاله هكذا، بل يحبه الله ويغفر ذنوبه، كما قال تعالى: (**قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُم اللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ**)[5].

---

(١) ينظر: العقد الجوهري، ١/ ٨٩.

(٢) رواه ابن حبان في (المجروحين)، ١/ ٣٥٢، والخطيب في (تاريخ بغداد)، ٥/ ٣٦٤، وابن عساكر في (تاريخ دمشق)، ٤٣/ ١٩٥، وابن الجوزي في (العلل المتناهية)، ٢/ ٢٨٥-٢٨٦. وحكم عليه بالوضع ابن القيم في (المنار المنيف)، ص٦٣، والألباني في (سلسلة الأحاديث الضعيفة وأثرها السيء على الأمة)، ١/ ٥٨٧، الحديث رقم (٤٠٩).

(٣) محمد بن عبد الله البغدادي هو محمد بن عبد الله أبو بكر الشقاق الصوفي، من أصحاب الجنيد ومن أقران أبي العباس بن عطاء والكتاني، صحب أبا سعيد الخزاز، لم تذكر المصادر سنة ولادته ولا سنة وفاته، ينظر: تاريخ بغداد، ٣/ ٦٢.

(٤) المقدمة في التصوف وحقيقته، للإمام أبي عبد الرحمن السلمي، ص١٥.

(٥) سورة آل عمران، الآية (٣١).

في نهاية كلامنا عن منهج الجزري في الحب الإلهي اتضح لنا أمور، منها:

أن للجزري منهجه، وأساليبه الخاصة به، لا نجد ذلك عند غيره من الصوفية، قد يرجع ذلك إلى طبيعة عوامل البيئة، والمؤثرات الاجتماعية والفكرية، التي صقلت شخصيته وحددت معالمها الثقافية.

كذلك فإن كثيراً من الآراء التي صرح بها في هذا الباب ولم ير بأساً من التصريح بها، لو وضعت في ميزان الشرع نجد أنها مما لم يجزه الشرع، ومع ذلك فلم تتعرض هذه الآراء للردود والانتقادات، وهذا يعود حسب ظني إلى السببين الآتيين:

١- من المعلوم أنه قد كتب شعره –ومن ضمنه شعره الصوفي- باللغة الكوردية، واللغة الكردية وقتذاك كانت محدودة الانتشار، حيث كانت اللغة العربية هي اللغة الأوسع انتشاراً، باعتبارها لغة الدين، إلى جانب اللغتين الفارسية والتركية، لذلك لم يكن شعره –الذي عبر الجزري به عن آرائه- مفهوماً لدى غير الكرد، لذا فلم تتعرض الجزري إلى الردود والانتقاد من قبل العلماء غير الكرد.

٢- لم تكن قصائده منتشرة على نطاق واسع، بل كانت محصورة في أوساط علماء الكرد وطلبة العلم، وكانت لهذه القصائد مكانة مرموقة عندهم، ومحل عنايتهم واهتمامهم، ينظرون إليها نظرة تبجيل وتقديس، فلا شك أنها لا تتعرض لانتقاداتهم.

الخاتمة

بعد أن تمت هذه الرسالة بحمد الله تعالى الموسومة (الشيخ أحمد الجزري ومنهجه في العقائد الإسلامية –قسم الإلهيات– من خلال ديوانه الشعري، المنظومة باللغة الكردية، فأهم النتائج التي توصلت إليها هي:

١- يعد الجزري من الشعراء الكرد البارزين، وقد بلغ مرتبة عالية من الشهرة، وذاعت أشعاره في أرجاء كردستان، وكان له تأثير كبير على عدد من الشعراء المعاصرين له وعلى من أتى بعده من الشعراء، وكل من هؤلاء قد رأى فيه أستاذاً ورائداً، فحاولوا محاكاته في النظم والاستفادة من أسلوبه.

٢- يعد ديوانه من الآثار الخالدة في مكتبة الأدب الكوردي، وله منزلة سامية في كوردستان لدى الباحثين الكرد والمستشرقين، وكثرت نسخه المخطوطة والمطبوعة، وقد جمع فيه الجزري علوم زمانه، ويظهر ذلك خلال قصائده. ولما كان الجزري شخصية دينية، صوفية، وديوانه يشتمل على قصائد صوفية كان ذلك سبباً لأن يضاف على ديوانه هالة قدسية، ويصبح محل اهتمام أهل التصوف وطلاب العلوم الدينية.

٣- عاش الجزري في الفترة (٩٧٥-١٠٥٠هـ)، وكانت هذه الفترة حافلة بالأحداث الجسام، حيث كان هناك صراع مستمر بين الدولتين الصفوية والعثمانية، وكان لهذا الصراع تأثير كبير على الأوضاع في كردستان، إذ كانت تتعرض للتدمير والتخريب على أيدي جيوش الدولتين، والخارطة السياسية لكردستان كانت في حالة تبدل مستمر، إلا أنه لم تكن لهذه الظروف تأثير كبير على شخصية الجزري العلمية.

٤- أقبل الجزري على العلم والمعرفة وأفنى عمره بين التدريس ونظم الشعر، وجمع بين العلم والتصوف، فأثمر ذلك ديواناً شعرياً في غاية الروعة.

٥- بالنسبة لمذهبه الاعتقادي، فقد كان أشعري العقيدة، أما مذهبه الفقهي، فكان شافعي المذهب، وكان صوفياً من مريدي الطريقة النقشبندية، ومن القائلين بوحدة الوجود.

٦- كان الجزري محل تقدير واحترام علماء عصره ومن بعدهم، فقد أثنى عليه جمع أفاضل من علماء وشعراء عصره ومن جاء بعدهم.

٧- ثبت أنه سلك مسلك أهل الكلام في إثبات العقائد الدينيـــة، وبـــالأخص مســـلك الأشاعرة.

٨- أسماء الله الحسنى غير توقيفية عنده، حيث أنه أطلق عدداً من الأسماء على الله، وهـــي غير واردة بالنصوص، ولم ير بأساً من إطلاق كل اسم لائق بالله.

٩- في مسألة وجود الله استدل بالأدلة التي استدل بها المتكلمون ومن أبرز ما استدل بـــه (دليل الحدوث).

١٠- رد على القائلين بأن العالم قد خلق بالصدفة، وكذلك رد على علماء الطبيعة مـــن الدهريين الذين أنكروا الصانع القدير القائلين بأن دوران الأفلاك لا مدبر له، وهـــي تدور بطبيعتها.

١١- نفى الجزري كل أمر لا يليق بالله سبحانه وتعالى، وبسط القول في نفي الحوادث عن الله تعالى، وفي هذا المبحث رد على طوائف عديدة: كالمجسمة، والهشامية، والكرامية، والمشبهة، والمعتزلة، وقد سلك في هذه المسألة منهج الأشاعرة.

١٢- أثبت الجزري الصفات السبعة لله، كما هو مذهب الأشاعرة، وقد وقف على بعض من هذه الصفات، أو الإشارة إلى بعض ما يتعلق بهذه الصفات.

١٣- في مبحث القضاء والقدر، ذهب الجزري إلى أن الإنسان لا يمكن أن يقف ويطلـــع على شيء من أسرار الدهر، ومن هذه الأسرار، القدر، فالله هو الذي يختص بمعرفـــة هذه الأسرار، وليس للإنسان الحق في مجادلة ما قدره الله، وكذلك ذهب إلى أن خروج جميع الممكنات من العدم إلى الوجود مطابق لقضاء الله، وقد أكد على أن أحداً لـــن يموت إلا بأجله المحتم، وأن الأعمار بيد الله، وأنه يجب على الإنسان قبول كل ما قدره الله عليه بطيب خاطر، وأن لا يبدي امتعاضاً أو اعتراضاً.

١٤- كان الجزري صوفياً، وقد تطرق إلى ذكر كثير من مسائل التصـــوف كالمقامـــات والأحوال وآداب السلوك، والمسألة التي حظيت باهتمامه الزائد هي مســـألة الحـــب الإلهي، وقد بلغ اهتمامه بها درجة أنه من النادر أن نجد قصيدة من قصائده إلا وفيهـــا إشارة إلى جانب من جوانب هذه المسألة.

والملفت للنظر أنه لم يتقيد من ناحية الآراء والأفكار بأي مذهب من مذاهب التصوف رغم كونه نقشبندي المسلك، حيث أن آراءه الصوفية من مشارب متعـــددة، غـــير أنـــه استطاع سبكها في إطار تصوراته الخاصة، وجعل منها فلسفة خاصة به.

5- بالنسبة لمذهبه الاعتقادي، فقد كان أشعري العقيدة، أما مذهبه الفقهي، فكان شافعي المذهب، وكان صوفياً من مريدي الطريقة النقشبندية، ومن القائلين بوحدة الوجود.

6- كان الجزري محل تقدير واحترام علماء عصره ومن بعدهم، فقد أثنى عليه جمع أفاضل من علماء وشعراء عصره ومن جاء بعدهم.

7- ثبت أنه سلك مسلك أهل الكلام في إثبات العقائد الدينية، وبالأخص مسلك الأشاعرة.

8- أسماء الله الحسنى غير توقيفية عنده، حيث أنه أطلق عدداً من الأسماء على الله، وهي غير واردة بالنصوص، ولم ير بأساً من إطلاق كل اسم لائق بالله.

9- في مسألة وجود الله استدل بالأدلة التي استدل بها المتكلمون ومن أبرز ما استدل به (دليل الحدوث).

10- رد على القائلين بأن العالم قد خلق بالصدفة، وكذلك رد على علماء الطبيعة من الدهريين الذين أنكروا الصانع القدير القائلين بأن دوران الأفلاك لا مدبر له، وهي تدور بطبيعتها.

11- نفى الجزري كل أمر لا يليق بالله سبحانه وتعالى، وبسط القول في نفي الحوادث عن الله تعالى، وفي هذا المبحث رد على طوائف عديدة: كالمجسمة، والهشامية، والكرامية، والمشبهة، والمعتزلة، وقد سلك في هذه المسألة منهج الأشاعرة.

12- أثبت الجزري الصفات السبعة لله، كما هو مذهب الأشاعرة، وقد وقف على بعض من هذه الصفات، أو الإشارة إلى بعض ما يتعلق بهذه الصفات.

13- في مبحث القضاء والقدر، ذهب الجزري إلى أن الإنسان لا يمكن أن يقف ويطلع على شيء من أسرار الدهر، ومن هذه الأسرار، القدر، فالله هو الذي يختص بمعرفة هذه الأسرار، وليس للإنسان الحق في مجادلة ما قدره الله، وكذلك ذهب إلى أن خروج جميع الممكنات من العدم إلى الوجود مطابق لقضاء الله، وقد أكد على أن أحداً لن يموت إلا بأجله المحتم، وأن الأعمار بيد الله، وأنه يجب على الإنسان قبول كل ما قدره الله عليه بطيب خاطر، وأن لا يبدي امتعاضاً أو اعتراضاً.

14- كان الجزري صوفياً، وقد تطرق إلى ذكر كثير من مسائل التصـــوف كالمقامـــات والأحوال وآداب السلوك، والمسألة التي حظيت باهتمامه الزائد هي مســـألة الحـــب الإلهي، وقد بلغ اهتمامه بها درجة أنه من النادر أن نجد قصيدة من قصائده إلا وفيهـــا إشارة إلى جانب من جوانب هذه المسألة.

والملفت للنظر أنه لم يتقيد من ناحية الآراء والأفكار بأي مذهب من مذاهب التصوف رغم كونه نقشبندي المسلك، حيث أن آراءه الصوفية من مشارب متعـــددة، غـــير أنـــه استطاع سبكها في إطار تصوراته الخاصة، وجعل منها فلسفة خاصة به.

الفهـــارس

أولاً . . .

فهرست الآيـات القرآنيـة

السورة	الآيـــــــة	رقمها	الصفحة
الفاتحة	إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ	٥	١٨١
البقرة	يَاأَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمْ...	٢١	١٣٤
	وهُوَ بِكُلِّ شَيءٍ عَلِيم...	٢٩	٢٠٢
	...إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ	١٠٩	١٩٨
	...وَإِذَا قَضَى أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ	١١٧	١٩٨
	...قُلْ أَأَنْتُمْ أَعْلَمُ أَمِ اللهُ...	١٤٠	١٢١
	...إِنَّ اللَّهَ بِالنَّاسِ لَرَءُوفٌ رَحِيمٌ	١٤٣	١١٤
	إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ...	١٦٤	١٣٤
	...وَالَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ...	١٦٥	٢٥٦
	لَيْسَ الْبِرَّ أَنْ تُوَلُّوا وُجُوهَكُمْ...	١٧٧	٢١٥
	يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمْ الْيُسْرَ...	١٨٥	٢٠٦
آل عمران	قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ...	٣١	٢٤٧، ٢٦٥، ٢٨٦، ٣٠٧
	وَلَا يَأْمُرَكُمْ أَنْ تَتَّخِذُوا الْمَلَائِكَةَ وَالنَّبِيِّينَ أَرْبَابًا...	٨٠	١٧٨
	يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ...	١٠٢	١١
	وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تَمُوتَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ...	١٤٥	٢١٦، ٢٣٤
النساء	يَاأَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمْ...	١	١١
	وَاعْبُدُوا اللَّهَ وَلَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا...	٣٦	١٧٧
المائدة	...الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ...	٣	١١
الأنعام	وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ...	١٨،٦١	١٦٢
	...وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَمَعَهُمْ عَلَى الْهُدَى...	٣٥	٢٢٩
	وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ...	٥٩	٢٠٢

طه	يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ...	١١٠	١٢٢
الأنبياء	لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ	٢٣	٢٣٦
	وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا نُوحِي...	٢٥	١٧٤
الحج	يَاأَيُّهَا النَّاسُ ضُرِبَ مَثَلٌ فَاسْتَمِعُوا لَهُ...	٧٣-٧٤	١٧٥
المؤمنون	وَلَقَدْ خَلَقْنَا فَوْقَكُمْ سَبْعَ طَرَائِقَ...	١٧-٢٢	١٧٦
	مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِنْ وَلَدٍ...	٩١	١٨١
الفرقان	...وَلَمْ يَكُنْ لَهُ شَرِيكٌ فِي الْمُلْكِ...	٢	١٧٧، ٢٣١
النمل	...وَمَنْ شَكَرَ فَإِنَّمَا يَشْكُرُ لِنَفْسِهِ...	٤٠	١١٠
القصص	قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ جَعَلَ اللَّهُ عَلَيْكُمُ اللَّيْلَ سَرْمَدًا...	٧١-٧٢	١٤٣
	وَلَا تَدْعُ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ...	٨٨	١٥٢
العنكبوت	وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ...	٦١	١٣٣، ١٧٥
الروم	فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا...	٣٠	١٣٣
لقمان	خَلَقَ السَّمَاوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا...	١٠-١١	١٣٤
	...إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ	٢٣	٢٠٢
الأحزاب	يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ...	٧٠-٧١	١١
فاطر	...فَإِنَّ اللَّهَ يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ...	٨	٢٢٩
	...إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ...	١٠	١٦٢
	...وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُعْجِزَهُ مِنْ شَيْءٍ...	٤٤	١٩٩
يس	وَآيَةٌ لَهُمُ اللَّيْلُ نَسْلَخُ مِنْهُ النَّهَارَ...	٣٧-٤٠	١٤٣
	إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ	٨٢	٢٠٦
الصافات	وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ	٩٦	١٦٩
ص	رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا...	٦٦	١٠٩
الزمر	أَلَا لِلَّهِ الدِّينُ الْخَالِصُ...	٣	١٣٤، ١٧٥
	اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ...	٦٢	١١١، ١٧٧
فصلت	...لَا تَسْجُدُوا لِلشَّمْسِ وَلَا لِلْقَمَرِ...	٣٧	١٧٨
الشورى	...لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ...	١١	٤٤، ١٢١،

			١٤٨، ١٥٤، ٢٠٨، ٢٨٢
الزخرف	وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَهُمْ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ...	٨٧	١٣٤
الجاثية	أَفَرَأَيْتَ مَنْ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ...	٢٣	١٧٨
الأحقاف	...رَبِّ أَوْزِعْنِي أَنْ أَشْكُرَ نِعْمَتَكَ الَّتِي أَنْعَمْتَ عَلَيَّ...	١٥	٣٦٩
الفتح	إِنَّا فَتَحْنَا لَكَ فَتْحاً مُبِيْنَا	١	٥٢
ق	أَفَلَمْ يَنْظُرُوا إِلَى السَّمَاءِ فَوْقَهُمْ...	٦	١٣٥
الطور	أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمْ الْخَالِقُونَ	٣٥	١٣٨
النجم	وَمَا يَنْطِقُ عَنْ الْهَوَى، إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى	٣-٤	١٢١
القمر	إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ	٤٩	٢١٦
الرحمن	خَلَقَ الْإِنسَانَ، عَلَّمَهُ الْبَيَانَ	٣-٤	٤٥
	كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ...	٢٦-٢٧	١٥٢
الحديد	هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ...	٣	١٠٧، ١٥٠
المجادلة	قَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّتِي تُجَادِلُكَ فِي زَوْجِهَا...	١	٢٠٨
الحشر	هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ...	٢٣	١٠٨
	هُوَ اللَّهُ الْخَالِقُ الْبَارِئُ...	٢٤	١١٢، ١١٣
الملك	الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ طِبَاقًا...	٣	٤٥
المعارج	تَعْرُجُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ إِلَيْهِ...	٤	١٦٢
نوح	فَقُلْتُ اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ...	١٠	١٠٩
التكوير	إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِلْعَالَمِينَ...	٢٧-٢٩	٢١٧
الانفطار	يَاأَيُّهَا الْإِنسَانُ مَا غَرَّكَ بِرَبِّكَ الْكَرِيمِ...	٦	١١٠
البروج	فَعَّالٌ لِمَا يُرِيدُ	١٦	٢٠٥
الطارق	فَلْيَنظُرْ الْإِنسَانُ مِمَّ خُلِقَ	٥	١٣٥
الإخلاص	قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ، اللَّهُ الصَّمَدُ	١-٢	١٠٨
	قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ...	١-٤	٤٤

ثانيـــاً . . .

فهرست الأحاديث

ثالثاً . . .

فهرست الآثار

الأثر	الراوي	الصفحة
إن الله تعالى ذكره فوق عرشه...	الأوزاعي	١٢٢
كان أول من قال بالقدر...	يحيى بن يعمر	٢٢٢
كل ما وصف الله به نفسه...	سفيان بن عيينة	١٢٢
لو سئلت أين الله...	سليمان التيمي	١٦٣
من الله العلم...	الزهري	١٢١
من شبه الله بشيء...	نعيم بن حماد	١٥٨
من وصف الله فشبه صفاته...	إسحاق بن راهويه	١٥٨
نعرف ربنا بأنه فوق سبع سماوات...	عبد الله بن المبارك	١٦٣
واعلموا أن الله تعالى خالق...	الشافعي	١٦٩

رابعــاً . . .

فهرست الأعـلام

فهرست المواقع والبلدان

سادساً . . .

فهرست الفرق والطوائف

فهرست المصطلحات

المصادر والمراجع

أولا: المصادر العربية

١- القرآن الكريم

٢- الإبانة عن أصول الديانة: للإمام أبي الحسن الأشعري(ت:٣٢٣هـ)، تحقيق عبد القادر الأرناؤوط، الطبعة الأولى، مكتبة دار البيان-دمشق (١٤٠١هـ/١٩٨١م).

٣- إتحاف المريد بجوهرة التوحيد: للشيخ عبد السلام بن ابراهيم اللقاني المكي (ت ١٠٧٨ هـ)، الطبعة الثانية، مطبعة السعادة-مصر (١٩٥٥م).

٤- إثبات صفة العلو: للإمام موفق الدين أبي عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي(ت٦٢٠) حققه وعلق عليه الدكتور أحمد بن عطية بن علي الغامدي، الطبعة الاولى، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة (١٩٨٨م).

٥- اجتماع الجيوش الإسلامية: للإمام ابن القيم مع بيان موقف ابن القيم من بعض الفرق: إعداد وتحقيق: د. عواد عبد الله المعتق، الطبعة الاولى، مطابع الفرزدق التجارية-الرياض (١٩٨٨).

٦- الإحكام في أصول الأحكام: سيف الدين أبي الحسن علي بن أبي علي بن محمد الآمدي(ت٦٣١هـ)، ضبطه وكتب حواشيه الشيخ ابراهيم العجور، دار الكتب العلمية (بدون تاريخ).

٧- إحياء علوم الدين: تصنيف الإمام أبي حامد بن محمد الغزالي (ت٥٠٥هـ)، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت–لبنان (بدون تاريخ).

٨- الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد: لأبي المعالي الجويني إمام الحرمين (٤٧٨هـ)، تحقيق أسعد تميم، الطبعة الأولى، مؤسسة الكتب الثقافية–بيروت (١٩٨٥م).

٩- الإرشاد إلى توحيد رب العباد: عبد الرحمن بن حماد آل عمر، الطبعة الثانية، مطبعة سفير–الرياض (١٤١٢هـ).

١٠- إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول: للإمام محمد بن علي بن محمد الشوكاني (ت١٢٥٠هـ)، تحقيق: أحمد عزو عناية، الطبعة الأولى، دار الكتاب العربي، (١٩٩٩م).

١١- أسد الغابة في معرفة الصحابة: عز الدين بن الأثير أبي الحسن علي بن محمد الجزري(٦٣٠هـ)، دار الفكر–بيروت (١٩٨٩م).

١٢- الأسرار المرفوعة المسمى الموضوعات الكبرى: علي القاري (ت ١٠١٤ هـ)، تحقيق الأستاذ محمد الصباغ، دار الأمانة ومؤسسة الرسالة (١٩٧١م).

١٣- الإسلام عقيدة وشريعة: محمود شلتوت، الطبعة العاشرة، دار الشروق (١٩٨٠م).

١٤- أسماء الله الحسنى من القرآن الكريم والحديث الصحيح: إعداد د. زين محمد شحاتة، الطبعة الأولى، دار خضر للطباعة والنشر والتوزيع (١٩٩٧م).

١٥- الأسماء والصفات: للإمام الحافظ أبي بكر أحمد بن الحسين بن علي البيهقي (ت٤٥٨هـ)، دار أحياء التراث الإسلامي-بيروت (بدون تاريخ).

١٦- الإصابة في تمييز الصحابة: لشهاب الدين الفضل بن أحمد بن علي بن محمد بن محمد بن علي الكتاني العسقلاني المعروف بأبن حجر (ت٨٥٢هـ)، دار الكتب العلمية-بيروت (بدون تاريخ).

١٧- أصول الدين الإسلامي: د. رشدي عليان و د. قحطان عبد الرحمن الدوري، الطبعة الثالثة، مطبعة الإرشاد-بغداد-، (١٩٨٦م).

١٨- أصول الدين: للإمام الأستاذ أبي منصور عبدالقاهر بن طاهر التميمي البغدادي (ت٤٢٩هـ)، الطبعة الثالثة، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان (١٩٨١م).

١٩- أصول الدين وهو الكتاب المسمى معالم أصول الدين: للإمام فخر الدين محمد بن عمر الخطيب الرازي (ت٦٠٦هـ)، راجعه وقدم له وعلق عليه طه عبد الرؤوف سعد، دار الكتاب العربي-بيروت-، (١٩٨٤م).

٢٠- أصول الدين عند أبي حنيفة: د. محمد بن عبد الرحمن الخميس، الطبعة الأولى، دار الصميعي للنشر والتوزيع (١٩٩٦م).

٢١- أصول السرخسي: لأبي بكر محمد بن أحمد بن أبي سهل السرخسي (ت٤٩٠هـ) تحقيق أبو الوفاء الأفغاني، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية-بيروت (١٩٩٣م).

٢٢- اعتقادات فرق المسلمين والمشركين: للإمام فخر الدين محمد بن عمر الخطيب الرازي (ت٦٠٦هـ) شركة الطباعة الفنية المتحدة، (١٩٧٨م).

٢٣- الأعلام: خير الدين الزركلي، الطبعة الخامسة، دار العلم للملايين–بيروت (١٩٨٠م).

٢٤- إغاثة اللهفان من مصايد الشيطان: للإمام أبي عبد الله محمد بن أبي بكـــر الشهير بابن قيم الجوزية (ت٧٥١هـــ)، تحقيق وتصحيح وتعليق محمد حامد الفقي، الطبعة الثانية، دار المعرفة للطباعة والنشر (١٩٧٥).

٢٥- الاقتصاد في الاعتقاد: لحجة الإسلام الإمام محمـــد أبي حامـــد الغـــزالي الطوسي(ت٥٠٥هـــ)، الطبعة الأولى، مطبعة حجازي بالقـــاهرة(بـــدون تاريخ).

٢٦الأكراد: باسيل نيكيتين، قدم له المستشرق: لويس ماســـينيوس–بـــيروت (١٩٦٧م).

٢٧- الأكراد دراسة جغرافية اثنوغرافية: د. شاكر خصـــباك، الطبعـــة الأولى، مطبعة شفيق–بغداد (١٩٧٢م).

٢٨- الأكراد في بهدينان بحث تاريخي اجتماعي عن منشأ الأكراد وعقائـــدهم، وعاداتهم وطبائعهم وآدابهم: أنور المايي، الطبعة الثانية، مطبعة خبات–دهوك (١٩٦٧م).

٢٩- الأكراد ملاحظات وإنطباعـــات: ف. ف. مينورســـكي، ترجمـــة عـــن الروسية: معروف خزنةدار، مطبعة النجوم–بغداد (١٩٨٦م).

٣٠- إمارة بهدينان العباسية: محفوظ العباسي، مطبعـــة الجمهوريـــة–الموصـــل (١٩٦٩م).

٣١- إمارة بوتان في عهد الأمير بدرخان: صلاح هروري، الطبعة الأولى، مطبعة خبات- دهوك (٢٠٠٠م).

٣٢- الانتصار والرد على أبن الروندي الملحد: أبو الحسين الخياط (ت)، المطبعة الكاثوليكية-بيروت(١٩٥٧م).

٣٣- الأنساب: للإمام أبي سعيد عبد الكريم بن محمد ابن منصور التميمي السمعاني(ت٥٦٢هـ)تقديم وتعليق عبد الله عمر البارودي، الطبعة الأولى، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، (١٩٨٠م).

٣٤- الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به: للقاضي أبي بكر محمد الطيب الباقلاني(ت٤٠٣هـ)، قدم له وكتب هوامشه محمد زاهد بن الحسن الكوثري، المكتبة الأزهرية للتراث، (١٣٦٩هـ).

٣٥- إيران وتركيا دراسة في التاريخ الحديث والمعاصر: د. إبراهيم خليل أحمد ود. خليل علي مراد، دار الكتب للطباعة والنشر-الموصل (١٩٩٢م).

٣٦- الباقلاني وآراؤه الكلامية: د. محمد رمضان عبد الله، مطبعة الأمة-بغداد (١٩٨٦م).

٣٧- بدائع الفوائد: للإمام أبي عبد الله محمد بن أبي بكر الدمشقي المعروف بابن قيم الجوزية(ت٧٥١هـ)، تحقيق ومراجعة وتعليق محمود غانم غيث، الطبعة الثانية، مطبعة الفجالة الجديدة-القاهرة (١٩٧٢م).

٣٨- البداية والنهاية: لأبي الفداء الحافظ ابن كثير الدمشقي(ت٧٧٤هـ)، الطبعة الثانية، مكتبة المعارف، بيروت- لبنان (١٩٩٠م).

٣٩- بدرخانيو جزيرة بوتان ومحاضر اجتماعات الجمعية العائلية البدرخانيــة: **ماليسانژ**، ترجمة شكور مصطفى، مطبعة وزارة الثقافة-أربيل (١٩٩٨م).

٤٠- تاج العروس من جواهر القاموس: للسيد محمد مرتضى الحسيني الزبيدي، تحقيق: د. عبد الفتاح الحلو، (١٩٦٥م).

٤١- التاريخ الإسلامي: محمود شاكر، الطبعة السابعة، المكتــب الإســلامي، (١٩٩١م).

٤٢- تاريخ بغداد أو مدينة السلام: للإمام الحافظ أبي بكر أحمــد بــن علــي الخطيب البغدادي(ت٤٦٣هــ)، دراسة وتحقيق مصطفى عبد القادر عطــا، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية-بيروت (١٩٩٧م).

٤٣- تاريخ الدولة العثمانية: محمد فريد بــك المحــامي، دار الجيــل-بــيروت (١٩٧٧م).

٤٤- تاريخ الزمان: لأبي الفرج جمال الدين ابن العبري، نقله إلى العربيــة الأب إسحق أرملة، قدم له الدكتور جان موريس فييــه، دار المشــرق-بــيروت (١٩٨٦م).

٤٥- تاريخ الطرق الصوفية: الشيخ يونس إبراهيم السامرائي، مطبعــة الأمــة- بغداد (١٩٧٧م).

٤٦- التاريخ الغياثي: عبد الله بن فتح الله البغدادي، دراسة وتحقيق طارق حامد الحمداني، بغداد، ١٩٧٥.

٤٧- تاريخ الفلسفة في الإسلام: دي بور، ترجمة: محمد عبد الهادي أبو ريــدة، القاهرة(١٩٧٥م).

٤٨- تاريخ مدينة دمشق: أبو القاسم علي بن الحسن بن هبة الله بن عساكر(ت٥٧١هـ)، دراسة وتحقيق: علي شيري، دار الفكر، بيروت- لبنان (١٩٩٦م).

٤٩- تاريخ المغول من حملة **جنگيز** خان حتى قيام الدولة التيمورية: عباس إقبال، ترجمة: د. عبد الوهاب علوب، إصدار المجتمع الثقافي، أبوظبي (٢٠٠٠م).

٥٠- التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين: للإمام أبي المظفر الأسفراييني (ت٤٧١هـ)، تحقيق كمال يوسف الحوت، الطبعة الأولى، عالم الكتب، (١٩٨٣م).

٥١- تحفة المريد على جوهرة التوحيد: للإمام إبراهيم البيجوري(ت١٢٧٧هـ)، الطبعة الثانية، مطبعة المليجة بمصر(١٣٢٦هـ).

٥٢- تذكرة الحفاظ: للإمام أبي عبد الله شمس الدين محمد الذهبي(ت٧٤٨هـ) صحح عن النسخة القديمة المحفوظة في مكتبة الحرم المكي بإعانة وزارة المعارف للحكومة العالية الهندية، دار إحياء التراث العربي، (١٣٧٤هـ).

٥٣- تصفية القلوب من درن الأوزار والذنوب: للإمام يحيى بن حمزة اليماني الذماري (ت٧٩٤هـ)، أعده للطبع إسماعيل بن أحمد الجرافي، المكتبة السلفية-القاهرة (١٩٨٥م).

٥٤- التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق: د. زكي مبارك، الطبعة الأولى، مطبعة الإعتماد-مصر (١٩٣٨م).

٥٥- التصوف بين الحق والخلق: محمد فهر شقفة، مطابع الإصلاح، حماه- سورية (١٩٦٥م).
٥٦- التصوف وإبن القيم: جمع وتأليف سيف الدين هادي علي، الطبعة الأولى، مطبعة الزهراء الحديثة المحدودة، موصل-العراق (١٩٨٨م).
٥٧- التصوف والطريق إليه: عبد الرزاق نوفل، دار الكتاب العربي-بيروت (١٩٧٥م).
٥٨- التعرف لمذهب أهل التصوف: لأبي بكر محمد الكلاباذي (ت٣٨٠هـ)، دار الكتب العلمية-بيروت (١٩٨٠م).
٥٩- التعريفات: للشريف علي بن محمد الجرجاني(ت٨١٦هـ)، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية-بيروت (١٩٨٠م).
٦٠- تفسير السعدي تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان: للشيخ أبي عبد الله عبد الرحمن بن عبد الله بن ناصر آل سعدي (ت١٣٧٦هـ)، اعتنى بها: عبد الله بن عبد العزيز بن عقيل ومحمد الصالح العثيمين وعبد الرحمن بن معلا اللويحق، الطبعة الأولى، دار إحياء التراث العربي، بيروت-لبنان (١٩٩٩م).
٦١- تفسير القرآن العظيم: للإمام الحافظ أبي الفداء إسماعيل ابن كثير الدمشقي(ت٧٧٤هـ)، دار المعرفة، بيروت-لبنان (١٩٨٧م).
٦٢- التفسير الكبير: للإمام فخر الدين محمد بن عمر الخطيب الرازي(ت٦٠٦هـ)، الطبعة الثالثة، دار إحياء التراث الإسلامي، (بدون تاريخ).

٦٣- تفسير النسفي: للإمام أبي البركات عبد الله بن أحمد بن محمد النسفي (ت ٧١٠ هـ)، دار إحياء الكتب العربية، (بدون تاريخ).

٦٤- تقريب التهذيب: للحافظ أحمد بن علي بن حجر العسقلاني(ت٨٢٢هـ)، حققه وعلق على حواشيه وقدم له عبد الوهاب عبداللطيف، دار المعرفة-بيروت (بدون تاريخ).

٦٥- تلبيس إبليس: للحافظ إمام جمال الدين أبي الفرج عبد الرحمن ابن الجوزي البغدادي(ت٥٩٧هـ)، مطبعة منير-بغداد (١٩٨٣م).

٦٦- تنزيه الشريعة المرفوعة عن الأخبار الشنيعة الموضوعة: لأبي الحسن علي بن محمد الكناني (ت٩٦٣هـ)، حققه وراجع اصله وعلق عليه: عبد الوهاب عبد اللطيف، عبد الله محمد الصديق، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان (١٩٧٩م).

٦٧- تنوير القلوب في معاملة علام الغيوب: محمد أمين الكردي،مطبعة السعادة-القاهرة (١٣٨٤هـ).

٦٨- تيسير العزيز الحميد في شرح كتاب التوحيد: للشيخ سليمان بن عبد الله بن محمد بن عبد الوهاب(ت١٢٣٣هـ)، الطبعة الثامنة، المكتب الإسلامي(١٩٨٩م).

٦٩- الجرح والتعديل: للإمام الحافظ أبي محمد عبد الرحمن بن أبي حاتم محمد بن ادريس بن المنذر التميمي الحنظلي الرازي (ت٣٢٨هـ)، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية-بيروت (١٩٥٢م).

٧٠- جمعية خويبون ١٩٢٧ ووقائع ثورة آرارات ١٩٣٠: **كوني رةش**، تقديم ومراجعة: د. عبد الفتاح بوتاني، الطبعة الأولى، مطبعة خبات-دهوك (٢٠٠٠م).

٧١- حقائق عن التصوف: الشيخ عبد القادر عيسى، الطبعة الخامسة، مطبعة النواعير، الرمادي-العراق (١٩٩٢م).

٧٢- حلية الأولياء وطبقات الأصفياء: للحافظ أبي نعيم أحمد بن عبد الله الأصفهاني (ت ٤٣٠ هـ)، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية-بيروت (١٩٨٨م).

٧٣- الحياة الاجتماعية في كردستان: هادي رشيد الجاوشلي، مطبعة الجاحظ-بغداد (١٩٧٠م).

٧٤- خلاصة تاريخ الكرد وكردستان من أقدم العصور التاريخية وحتى الآن: محمد أمين زكي، ترجمه عن الكردية: محمد علي عوني، الطبعة الثانية، مطبعة صلاح الدين-بغداد (١٩٦١م).

٧٥- خلق أفعال العباد والرد على الجهمية وأصحاب التعطيل: للإمام أبي عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري(ت٢٥٦هـ)، الطبعة الثالثة، مؤسسة الرسالة، بيروت-لبنان، (١٩٩٠م).

٧٦- دائرة المعارف الإسلامية: تأليف: أئمة المستشرقين في العالم، النسخة العربية، إعداد وتحرير إبراهيم زكي خورشيد، أحمد الشنتناوي، د. عبد الحميد يونس، دار الشعب-القاهرة (بدون تاريخ).

٧٧- دائرة معارف القرن العشرين: محمد فريد وجدي، الطبعــة الثالثــة، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت-لبنان(١٩٧١م).

٧٨- درء تعارض العقل والنقل: لأبي العباس تقي الدين أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية(ت٧٢٨هـ)، تحقيق د. محمد رشاد سالم، الطبعــة الأولى، مطــابع جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية (١٩٨٠م).

٧٩- دراسات في الفرق والعقائد الإسلامية: د. عرفان عبد الحميــد، مطبعــة أسعد-بغداد (١٩٧٧م).

٨٠- الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة: لابن حجــر العســقلاني (ت ٨٥٢ هـ)، مطبعة دائرة المعارف بحيدر آباد الدكن-الهند (١٣٥٠هـ).

٨١- دوحة الوزراء في تاريخ وقائع بغداد الزوراء، تــأليف: الشــيخ رســول الكركوكلي، نقله عن التركية: موسى كاظم نورس، مطبعة كرم-بــيروت (د. ت).

٨٢- الدولة الدوستكية في كردســتان الوســطى: عبــد الرقيــب يوســف، بغداد(١٩٧٢م).

٨٣- ديوان ابن الفارض: حققه وقدم له فوزي عطــوي، الشــركة اللبنانيــة للكتاب، بيروت-لبنان (١٩٦٩م).

٨٤- الديوان الشرقي للمؤلف الغربي: جيته، ترجمة عبد الرحمن بدوي، الطبعــة الأولى، دار النهضة العربية-القاهرة (١٩٦٧م).

٨٥- الرسالة التدمرية: لأبي العباس تقي الدين أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية(ت٧٢٨هـ)، الطبعة الثانية، مطابع جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية،(١٤٠٠هـ).

٨٦- الرسالة القشيرية في علم التصوف: للإمام العالم أبي القاسم القشيري (ت٤٦٥هـ)، الطبعة الثانية، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده-القاهرة، (١٩٥٩م). والطبعة الأولى، دار إحياء التراث العربي-بيروت، (١٩٩٨م).

٨٧- روضة المحبين ونزهة المشتاقين: للعلامة شمس الدين محمد بن أبي بكر بن قيم الجوزية(ت٧٥١هـ)، دار الكتب العلمية-بيروت(١٩٧٧م).

٨٨- السلوك لمعرفة دول الملوك: تقي الدين أبي العباس أحمد بن علي بن عبد القادر العبيدي المقريزي(ت٨٤٥هـ)، تحقيق محمد عبد القادر عطا، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية-بيروت (١٩٩٧م).

٨٩- سنن ابن ماجة: بشرح الإمام أبي الحسن الحنفي المعروف بالسندي(ت١١٣٨هـ) تحقيق: الشيخ خليل مأمون شيحا، الطبعة الثالثة، دار المعرفة للطباعة والنشر والتوزيع (٢٠٠٠م).

٩٠- سنن أبي داود: تحقيق صدقي محمد جميل، دار الفكر-بيروت (١٤١٤هـ).

٩١- سنن الترمذي: لأبي عيسى محمد بن عيسى بن سورة(ت٢٩٧هـ)، تحقيق: صدقي محمد جميل العطار، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت-لبنان (١٩٩٤م).

٩٢- سنن النسائي: تحقيق مكتب التراث الإسلامي، الطبعة الأولى، دار المعرفة، بيروت-لبنان(١٤١١هـ).

٩٣- سلسلة الأحاديث الضعيفة وأثرها السيئ على الأمة: محمد ناصر الدين الألباني، الطبعة الأولى للطبعة الجديدة، مكتبة المعارف-الرياض (١٩٩٢م).

٩٤- سير أعلام النبلاء: للإمام شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي(ت٧٤٨هـ)، تحقيق شعيب الأرناؤوط وآخرون، الطبعة الثامنة، مؤسسة الرسالة (١٩٩٨م).

٩٥- شذرات الذهب في أخبار من ذهب: لأبي الفلاح عبد الحي بن العماد الحنبلي(ت١٠٨٩هـ)، المكتب التجاري للطباعة والنشر والتوزيع-بيروت (بدون تاريخ).

٩٦- شرح أسماء الله الحسنى وهو الكتاب المسمى لوامع البينات شرح أسماء الله تعالى والصفات: للإمام فخر الدين محمد بن عمر بن الخطيب الرازي(ت٦٠٦هـ) راجعه وقدم له وعلق عليه طه عبدا لرؤف سعد، الطبعة الأولى، دار الكتاب العربي (١٩٨٤م).

٩٧- شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة من الكتاب والسنة وإجماع الصحابة والتابعين من بعدهم: للشيخ أبي القاسم هبة الله بن الحسن بن منصور الطبري اللالكائي (ت٤١٨هـ)، تحقيق: د. أحمد سعد حمدان، الطبعة الثانية، مطابع الوفاء-المنصورة (١٤١١هـ).

٩٨- شرح الأصول الخمسة: لقاضي القضاة عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار الهمذاني الأسد آبادي، (ت٤١٥هـ) تعليق: الإمام أحمد بن الحسين بن أبي

هاشم، حققه وقدم له: د. عبد الكريم عثمـــان، الطبعـــة الأولى، مطبعـــة الاستقلال الكبرى-القاهرة (١٩٦٥م).

٩٩- شرح السنة: للإمام الفقيه الحسين بن مسعود البغــوي (ت٥١٦هـــــ)، حققه وعلق عليه وخرج أحاديثه: شعيب الأرناؤوط، الطبعة الثانية، المكتب الأسلامي، بيروت-لبنان(١٩٨٣م).

١٠٠- شرح الطحاوية في العقيدة السلفية: للإمام القاضي علي بن علي محمـــد بن أبي العز الدمشقي(ت٧٩٢هــ)، تحقيق أحمد محمد شاكر، مكتبة الرياض الحديثة-الرياض (بدون تاريخ).

١٠١- شرح العقيدة الطحاوية: للإمام القاضي علي بن علي بن محمد بـــن أبي العز الدمشقي(ت٧٩٢هــ)، حققه وعلق عليه وخرج أحاديثه وقدم لـــه د. عبد الله عبد المحسن التركي وشعيب الأرناؤوط، الطبعة الثالثـــة، مؤسســـة الرسالة (١٩٩١م)

١٠٢-. شـــرح العقيـــدة النســـفية: ســـعد الـــدين مســـعود بـــن عمـــر التفتازاني(ت٧٩١هــ) در سعادت/شركت صحافية عثمانية مطبعة ســـي-**چمبرلى** طاش جوارنده (١٣٢٦هــ).

١٠٣- شرح لمعة الاعتقاد الهادي الى سبيل الرشاد: للإمام موفق الدين أبي محمد عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي (ت ٦٢٠ هــ)، تأليف محمد بن صالح العثتمين، حققه وخرج أحاديثه أشرف بن عبد المقصود بن عبد الـــرحيم، الطبعة الأولى، مطبعة الإمام البخاري(١٩٩٢م).

١٠٤- شرح المقاصد: للإمام مسعود بن عمر بن عبد الله الشهير بسعد الدين التفتازاني(ت٧١٢هـ)، تحقيق وتعليق د. عبدالرحمن عميرة، الطبعة الأولى، عالم الكتب(١٩٨٩م).

١٠٥- شرح مقدمة ابن أبي زيد القيرواني في العقيدة: إعداد: الأمين الحاج محمد أحمد، الطبعة الأولى، مكتبة دار المطبوعات الحديثة-جدة (١٩٩١م).

١٠٦- شرفنامة: للأمير شرف خان البدليسي (ت ١٠١٣ هـ)، ترجمة محمد جميل الملا أحمد **الروژبياني**، الطبعة الثانية، مطبعة وزارة التربية-أربيل (٢٠٠١م).

١٠٧- شطحات الصوفية: عبد الرحمن بدوي، مكتبة النهضة المصرية-القاهرة (١٩٤٩م).

١٠٨- شعب الإيمان: للإمام أبي بكر أحمد بن الحسين البيهقي(ت٤٥٨هـ) تحقيق أبي هاجر محمد السعيد بن بسيوني زغلول، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية-بيروت (٢٠٠٠م).

١٠٩- الشعر الصوفي حتى افول مدرسة بغداد وظهور الغزالي: عدنان حسين العوادي، دار الشؤن الثقافية العامة-بغداد (١٩٨٦م).

١١٠- شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل: للإمام أبي عبد الله محمد بن أبي بكر بن أيوب ابن قيم الجوزية (ت٧٥١هـ)، دار الفكر (١٩٧٨م).

١١١- شهيدة العشق الألهي رابعة العدوية: عبدالرحمن بدوي، مصر(١٩٦٢).

١١٢- صبح الأعشى في صناعة الإنشا: تأليف أحمد بن علي القلقشندي(ت٨٢١هـ)، شرحه وعلق عليه وقابل نصوصه: محمد حسين شمس الدين، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان (١٩٨٧م).

١١٣- صحيح البخاري: لأبي عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري(ت٢٥٦هـ)، الطبعة الأولى، دار إحياء التراث الإسلامي، بيروت-لبنان(٢٠٠٠م).

١١٤- صحيح مسلم: للإمام أبي الحسين مسلم بن حجاج القشيري النيسابوري (ت ٢٦١هـ)، الطبعة الأولى، دار إحياء التراث الإسلامي، بيروت-لبنان (٢٠٠٠م).

١١٥- الصراع على كردستان المسألة الكردية في العلاقات الدولية خلال القرن التاسع عشر: تأليف الدكتور ن. آ. خالفين، ترجمة الدكتور أحمد عثمان أبو بكر، مطبعة الشعب-بغداد (بدون تاريخ).

١١٦- صفة الصفوة: للإمام جمال الدين أبي الفرج عبد الرحمن بن علي بن الجوزي(ت٥٩٧هـ)، الطبعة الأولى، دار الجيل-بيروت (١٩٩٢م).

١١٧- الصوفية في الإسلام: تأليف المستشرق الكبير ر. ا. نيكلسون، ترجمه وعلق عليه نور الدين شريبة، الناشر محمد الخانجي، مصر (١٩٥١م).

١١٨- صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام: جلال الدين السيوطي (ت ٩١١ هـ)، الطبعة الأولى، مكتبة الخانجي-القاهرة (بدون تاريخ).

١١٩- طبقات الحنابلة: للقاضي أبي الحسين محمد بن أبي يعلي(ت٥٢٦هـ)، دار المعرفة، بيروت-لبنان (بدون تاريخ).

١٢٠- طبقات الشافعية: لأبي بكر بن أحمد بن محمود بن عمر بن محمد تقـــي الدين بن قاضي شهبة الدمشقي(ت١٥٨هـــ)، علق عليه: د. الحافظ عبـــد العليم خان، دار الندوة الجديدة، بيروت–لبنان (١٩٨٧م).

١٢١- الطبقات الكبرى: لأبي عبد الله محمد بن سعد بـــن منيـــع البصـــري الزهري(ت٢٣٠هـــ)، دار الفكر (بدون تاريخ).

١٢٢- طبقات الشافعية الكبرى: لتاج الدين أبي نصر عبد الوهاب بن علي بـــن عبد الكافي السبكي(ت٧٧١هـــ)، محمود محمد الطناحي وعبد الفتاح محمد الحلو، دار إحياء الكتب العربية (بدون تاريخ).

١٢٣- طبقات المفسرين: للحافظ شمس الدين محمد بـــن علـــي بـــن أحمـــد الداوودي(ت٩٤٥هـــ) راجع النسخة وضبط أعلامها لجنة من العلماء، دار الكتب العلمية، بيروت–لبنان (بدون تاريخ).

١٢٤- طريق الهجرتين وباب السعادتين: للإمام شمس الدين أبي عبد الله محمـــد بن أبي بكر الزرعي الدمشقي(ت٧٥١هـــ)، تحقيق يوسف علي بـــديوي، الطبعة الثالثة، دار ابن كثير، دمشق–بيروت (٢٠٠٠م).

١٢٥- طوق الحمامة في الألفة والآلاف: للإمام أبي محمد علي بن أحمد المعروف بابن حزم الأندلسي(ت٤٥٦هـــ)، حققه وقدم له: صلاح الدين القـــاسمي، دار الشؤون الثقافية العامة(دار آفاق عربية) بغداد، الدار التونســـية للنشـــر (١٩٨٦م).

١٢٦- العبر في خبر من غبر: لمؤرخ الإسلام الحافظ الذهبي(ت٧٤٨هـ)، تحقيق أبو هاجر محمد سعيد بن بسيوني زغلول، دار الكتب العلمية، بيروت–لبنان(بدون تاريخ).

١٢٧- العقائد النسفية: لأبي حفص عمر بن محمد النسفي(ت٤٦٢هـ)، المطبوع ضمن كتاب مهمات المتون، الطبعة الثانية، نشر علوم القرآن–إيران (١٣٦٩ش).

١٢٨- العقد الجوهري في شرح ديوان الشيخ الجزري: أحمد بن الملا محمد **الزفنگی**، الطبعة الثانية، مطبعة الصباح (١٩٨٧م).

١٢٩- العقيدة الإسلامية في القرآن ومناهج المتكلمين: د. محمد عياش الكبيسي، مطبعة الحسام، بغداد (١٩٩٥م).

١٣٠- عقيدة التوحيد: للقاضي أحمد محمد علي داود، الطبعة الأولى، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت–لبنان (١٩٨٨م).

١٣١- عقيدة السلف وأصحاب الحديث: للإمام أبي عثمان إسماعيل بن عبد الرحمن الصابوني (ت٤٤٩هـ) دراسة وتحقيق: د. ناصر بن عبد الرحمن بن محمد الجديع، الطبعة الثانية، دار العاصمة للنشر والتوزيع (١٩٩٨م).

١٣٢- عقيدة المؤمن: أبو بكر الجزائري، دار الكتب السلفية–القاهرة، ودار الجيل–بيروت (١٩٨٥م).

١٣٣– العلل المتناهية في الأحاديث الواهية: أبو الفرج عبد الرحمن ابن الجوزي(ت٥٩٧هـ)، تحقيق: إرشاد الحق الأثري، الطبعة الأولى، دار نشر الكتب الإسلامية، لاهور–باكستان (١٩٧٩م).

١٣٤- علماؤنا في خدمة العلم والدين: عبد الكريم المدرس، عني بنشره محمد علي القرداغي، الطبعة الأولى، دار الحرية للطباعة، بغداد (١٩٨٣م).

١٣٥- عون المريد لشرح جوهرة التوحيد: عبد الكريم تتان ومحمد أديب الكيلاني، الطبعة الثانية، دار البشائر للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق (١٩٩٩م).

١٣٦- الفتاوى الكبرى: للإمام أبي العباس أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية(ت٧٢٨هـ)، تحقيق وتقديم وتعليق: محمد عبد القادر عطا، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان (١٩٨٧م).

١٣٧- فتح المجيد شرح كتاب التوحيد: للشيخ عبد الرحمن بن حسن آل الشيخ، مراجعة وتعليق: عبد العزيز بن باز، الطبعة الأولى، دار الحديث- القاهرة (١٩٩٢م).

١٣٨- فتوح البلدان: تأليف أحمد بن يحي بن جابر المعروف بالبلاذري(ت٢٢٥هـ)، نشره ووضع ملاحقه وفهارسه: د. صلاح الدين المنجد، مطبعة لجنة البيان العربي (بدون تاريخ).

١٣٩- الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية منهم: للإمام عبد القاهر بن طاهر البغدادي(ت٤٢٩هـ)، الطبعة الثانية، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت-لبنان (١٩٧٧م).

١٤٠- الفصل في الملل والأهواء والنحل: للإمام أبي محمد علي بن أحمد المعروف بابن حزم الأندلسي(ت٤٥٦هـ)، تحقيق: د. محمد إبراهيم نصر ود. عبد الرحمن عميرة، دار الجيل، بيروت-لبنان (بدون تاريخ).

١٤١- فصوص الحكم: للشيخ محي الدين ابن عربي(ت٦٣٨هـ)، بقلم أبو العلاء العفيفي، الطبعة الثانية، مطبعة الديواني-بغداد (١٩٨٩م).

١٤٢- الفقه الأكبر: للإمام أبي حنيفة النعمان بن ثابت(ت١٥٠هـ)، دار الكتاب الإسلامي، استانبول-تركيا (بدون تاريخ).

١٤٣- الفقه الأكبر: للإمام أبي عبد الله محمد بن ادريس الشافعي(ت٢٠٤هـ) تحقيق وشرح: الشيخ محمد ياسين عبد الله، مطبعة الشعب-بغداد (١٩٨٦م).

١٤٤- فلسفة العشق الألهي في شعر الجزري: محمد أمين دوسكي، مراجعة وتقديم: د. محمد بكر، الطبعة الأولى، مطبعة هاوار-دهوك (٢٠٠٠م).

١٤٥- الفناء عند صوفية المسلمين والعقائد الأخرى: د. عبد الباري محمد داود، الطبعة الأولى، الدار المصرية اللبنانية (١٩٩٧م).

١٤٦- الفهرست في أخبار العلماء المصنفين من القدماء والمحدثين وأسماء كتبهم: محمد بن إسحاق (النديم)، (١٩٧٣م).

١٤٧- فوات الوفيات والذيل عليها: محمد بن شاكر الكتبي(ت٧٦٤هـ)، تحقيق: الدكتور إحسان عباس، دار صادر، بيروت-لبنان (١٩٧٣م).

١٤٨- في ظلال القرآن: سيد قطب، الطبعة الثانية عشر، دار العلم للطباعة والنشر، جدة (١٩٨٦م).

١٤٩- قصة الإيمان بين الفلسفة والعلم والقرآن: الشيخ نديم الجسر، دار التربية للطباعة والنشر والتوزيع، مطبعة منير-بغداد (بدون تاريخ).

١٥٠- القضاء والقدر والرد على من يحتج بالقدر: للإمام أبي بكر أحمد بن الحسين البيهقي(ت٤٥٨هـ)، تحقيق أبي الفداء الأثري، الطبعة الأولى، مؤسسة الكتب الثقافية (١٩٨٩م).

١٥١- القضية الكردية ماضي الكرد وحاضرهم: الدكتور **بلـه ج** شيركو، مطبعة السعادة بجوار محافظة مصر (١٩٣٠م).

١٥٢- قواعد العقائد: للإمام أبي حامد بن محمد الغزالي(ت٥٠٥هـ)، تحقيق: موسى محمد علي، الطبعة الثانية، عالم الكتب، بيروت-لبنان (١٩٨٥م).

١٥٣- القواعد والفوائد الأصولية وما يتعلق بها من الأحكام الفرعية: لأبي الحسن علي بن عباس البعلي الحنبلي (ت٨٠٣هـ)، تحقيق: محمد حامد الفقي، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان (١٩٨٣م).

١٥٤- قوت القلوب في معاملة المحبوب: تأليف محمد بن أبي الحسن علي بن عباس المكي، الطبعة الأولى، المطبعة المصرية (١٩٣٢م).

١٥٥- الكامل في التاريخ: لأبي الحسن علي بن أبي الكرم محمد بن محمد بن عبد الكريم بن عبد الواحد الشيباني المعروف بابن الأثير (ت٦٣٠هـ)، مراجعة وتعليق نخبة من العلماء، الطبعة الثالثة، دار الكتاب العربي، بيروت-لبنان (١٩٨٠م).

١٥٦- كبرى اليقينات الكونية وجود الخالق ووظيفة المخلوق: دكتور محمد سعيد رمضان البوطي، الطبعة الثالثة، دار الفكر (١٣٩٤هـ).

١٥٧- كتاب التوحيد مع إخلاص العمل والوجه لله عز وجل: لأبي العباس تقي الدين أحمد عبد الحليم ابن تيمية (ت٧٢٨هـ)، تحقيق محمد السيد الجلنيد، الطبعة الثالثة، دار القبلة للثقافة الإسلامية، جدة(١٩٨٧م).

١٥٨- كردستان العثمانية في النصف الأول من القرن التاسع عشر: كاميران عبد الصمد، الطبعة الأولى، دار سپيريز للطباعة والنشر (٢٠٠٢م).

١٥٩- كردستان في القرن الثامن الهجري دراسة في تاريخها السياسي والاقتصادي: د. زرار صديق توفيق، الطبعة الأولى، مطبعة وزارة الثقافة- أربيل (٢٠٠١م).

١٦٠- كردستان والأكراد: د. عبد الرحمن قاسملو، بيروت (١٩٧٠م).

١٦١- كلشن خلفا: نظمي زاده مرتضى أفندي، ترجمة موسى كاظم نورس، مطبعة الآداب، النجف الأشرف-العراق (١٩٧١م).

١٦٢- كليات رسائل النور: السيرة الذاتية لبديع الزمان سعيد النورسي، إعداد وترجمة إحسان قاسم الصالحي، الطبعة الأولى، مطبعة سوزلر، استانبول- تركيا (١٩٩٨م).

١٦٣- الكواكب الدرية في تراجم السادة الصوفية: زين الدين محمد عبد الرؤوف المناوي (ت١٠٣١هـ)، تحقيق محمد أديب الجادر، الطبعة الأولى، دار صادر، بيروت-لبنان (١٩٩٩م).

١٦٤- اللالئ المنثورة في الأحاديث المشهورة المعروف ب(التذكرة في الأحاديث المشتهرة): محمد بن عبد الله الزركشي (ت٧٩٤هـ)، دراسة

وتحقيق مصطفى عبد القادر عطا، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان (بدون تاريخ).

١٦٥- لسان العرب، للإمام العلامة أبي الفضل جمال الدين محمد بن مكرم ابن منظور الأفريقي المصري(ت٧١١هـ)، دار صادر (بدون تاريخ).

١٦٦- لسان الميزان: للحافظ شهاب الدين أبي الفضل أحمد بن علي حجر العسقلاني(ت٨٥٢هـ)، الطبعة الأولى، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت-لبنان (١٩٨٧).

١٦٧- لمحة عن الأكراد وحالتهم الاجتماعية والأدبية والثقافية: توما بوا، مطبعة النعمان-النجف الأشرف (١٩٧٣).

١٦٨- اللمع: لأبي نصر السراج الطوسي(ت٩٨٨هـ)، حققه وقدم له وخرج أحاديثه الدكتور عبد الحليم محمود وطه عبد الباقي سرور، مطبعة السعادة (١٩٦٠م).

١٦٩- اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع: للإمام أبي الحسن الأشعري(ت٣٢٣هـ)، مكتبة الخانجي-مصر (١٩٥٥م).

١٧٠- لمع الأدلة في قواعد عقائد أهل السنة والجماعة: لأبي المعالي إمام الحرمين عبد الملك الجويني (ت٤٨٧هـ)، تقديم وتحقيق الدكتورة فوقية حسين محمود، الطبعة الثانية، عالم الكتب (١٩٨٧م).

١٧١- لوامع الأنوار البهية وسواطع الأسرار الأثرية شرح الدرة المضية في عقيدة الفرقة المرضية: الشيخ محمد السفاريني الحنبلي (ت١١٨٩هـ)، الطبعة الثالثة، دار الخاني للنشر والتوزيع (١٩٩١م).

١٧٢- ما هو التصوف ما هي الطريقة النقشبندية: للشيخ أمين عـــلاء الـــدين النقشبندي، ترجمة الدكتور محمد شريف أحمد، تقديم الشيخ عبـــد الكـــريم المدرس، الدار العربية، بغداد-العراق (١٩٨٨م).

١٧٣- متن العقيدة الطحاوية: لأبي جعفر الطحاوي، اعتنى به وعلق عليه سعد بن عبد الله بن سعد السعدان، الطبعة الأولى، دار ابن خزيمة للنشر والتوزيع، (١٩٩٣م) المطبوع ضمن المجموع المفيد من رسائل التوحيد.

١٧٤- المجتمع الكردي: عبد الستار طاهر شريف، مطبعة دار ابعراق-بغداد- (١٩٨١م).

١٧٥- المجروحين من المحدثين والضعفاء والمتروكين: للإمام محمد بن حبان أحمد أبي حاتم التميمي البستي (ت٣٥٤هـــ) تحقيق محمود إبراهيم زايد، الطبعـــة الأولى، دار الوعي-حلب (بدون تاريخ).

١٧٦- مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية: لأبي العباس تقي الدين أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية (ت٧٢٨هــ)، جمع وترتيب عبد الرحمن محمد قاســـم العاصمي بمساعدة ابنه محمد، الطبعة الأولى، مطابع الرياض (١٣٨٢هــ).

١٧٧- المختصر في أصول الدين: للقاضي عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبـــار الهمزاني الأسد آبادي(ت٤١٥هــ)، المطبوع ضمن رسائل العدل والتوحيد، دراسة وتحقيق: محمد عمارة، دار الهلال، القاهرة (١٩٧١م).

١٧٨- مدارات صوفية: هادي العلوي، الطبعة الأولى، دار المدى للثقافة والنشر (١٩٩٧م).

١٧٩- مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين: للإمام أبي عبد الله محمد بن أبي بكر بن أيوب ابن قيم الجوزية (ت٧٥١هـ)، الطبعة الثانية، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان (١٩٩٨م).

١٨٠- المدخل لدراسة الأدب الكردي المدون باللهجة الشمالية: تحسين إبراهيم الدوسكي، الطبعة الأولى، من منشورات جمعية علماء كردستان (١٩٩٣م).

١٨١- المذاهب الصوفية ومدارسها: عبد الحكيم عبد الغني قاسم، الطبعة الثانية، مكتبة مدبولي، القاهرة-مصر (١٩٩٩م).

١٨٢- مرآة الجنان وعبرة اليقظان في معرفة ما يعتبر من حوادث الزمان: للإمام أبي محمد عبد الله بن أسد بن علي بن سليمان اليافعي اليمني المكي (ت٧٦٨هـ)، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان (١٩٩٧م).

١٨٣- المستدرك على الصحيحين: للحافظ الحاكم الينسابوري (ت٤٠٥هـ)، دراسة وتحقيق مصطفى عبد القادر عطا، الطبعة الأولى، دار المعرفة، بيروت-لبنان (١٩٩٨م).

١٨٤- المستصفى من علم الأصول: للإمام أبي حامد محمد بن محمد الغزالي(ت٥٠٥هـ)، الطبعة الأولى، المطبعة الأميرية ببولاق مصر (١٣٢٤هـ).

١٨٥- مسند الإمام أحمد بن حنبل: للإمام أحمد بن حنبل (ت٢٤٢هـ)، دار صادر، بيروت-لبنان (بدون تاريخ).

١٨٦- مشاهير الكرد وكردستان في العهد الإسلامي: محمد أمين زكي، مراجعة وتنقيح محمد علي عوني، مطبعة السعادة بجوار محافظة مصر (١٩٤٧م).

١٨٧- مصرع التصوف أو تنبيه الغبي إلى تفكير ابن عربي: للعلامة برهان الدين البقاعي (ت٨٨٥هـ)، تحقيق وتعليق عبد الرحمن الوكيل، مطبعة السنة المحمدية-القاهرة (١٩٥٣م).

١٨٨- المطالب العالية من العلم الإلهي: للإمام فخر الدين الرازي (ت٦٠٦هـ)، تحقيق أحمد حجازي السقا، الطبعة الأولى، دار الكتاب العربي-بيروت (١٩٨٧م).

١٨٩- مظاهر الانحرافات العقدية عند الصوفية وأثرها السيئ على الأمة الإسلامية: أبو عبد العزيز أدريس محمود ادريس، الطبعة الأولى، مكتبة الرشيد-الرياض (١٩٩٨م).

١٩٠- معجم البلدان: للشيخ الإمام شهاب الدين أبي عبد الله ياقوت بن عبد الله الحموي الرومي البغدادي (ت٦٢٦هـ)، دار إحياء التراث العربي-بيروت (بدون تاريخ).

١٩١- المعجم الذهبي: تأليف الدكتور محمد التونجي، الطبعة الثانية، دار العلم للملايين، بيروت-لبنان (١٩٨٠م).

١٩٢- المعجم الفارسي الكبير: د. إبراهيم الدسوقي، مكتبة مدبولي-القاهرة (١٩٩٢م).

١٩٣- معجم الفلاسفة الميسر: فرانسوا أوبرال وجورج سعد، الطبعة الأولى، دار الحداثة للطباعة والنشر والتوزيع-بيروت (١٩٩٣م).

١٩٣- معجم المؤلفين تراجم مصنفي الكتب العربية: تأليف عمر رضا كحالة، دار إحياء التراث العربي، بيروت-لبنان (بدون تاريخ).

١٩٤- معجم مصطلحات الصوفية: الدكتور عبد المنعم الحفني، الطبعة الأولى، دار المسيرة، بيروت-لبنان (١٩٨٠م).

١٩٥- المعجم المفصل في علم العروض والقافية وفنون الشعر: د. إمل بديع يعقوب، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية-بيروت (١٩٩١م).

١٩٦- المعجم الوسيط: قام بإخراجه إبراهيم مصطفى، أحمد حسن الزيات، حامد عبد القادر، محمد علي البخار، دار الدعوة للطباعة والنشر، إستانبول-تركيا (بدون تاريخ).

١٩٧- المغول في التاريخ: د. فؤاد عبد المعطي الصياد، مكتب الشريف وسعيد رأفت للطباعة والنشر والتوزيع (١٩٧٤م).

١٩٨- مفردات ألفاظ القرآن: للعلامة الراغب الأصفهاني(ت في حدود ٤٢٥هـ). تحقيق: صفوان عدنان داوودي، الطبعة الأولى، دار القلم-دمشق، الدار الشامية-بيروت (١٩٩٢م).

١٩٩- مقالات الإسلاميين وأختلاف المصلين: للإمام أبي الحسن علي بن اسماعيل الأشعري (٥٠٥هـ)، دراسة وتحقيق محمد عثمان، مكتبة القرآن للطبع والنشر والتوزيع-القاهرة (١٩٨٤م).

٢٠٠- مقالة التشبيه وموقف أهل السنة منها: د. جابر بن ادريس بن علي أمير، الطبعة الأولى، مكتبة أضواء السلف-الرياض (٢٠٠٢م).

٢٠١- مقدمة تاريخ ابن خلدون: عبد الرحمن بن خلدون(ت٨٠٨هـ)، ضبط المتن ووضع الحواشي والفهارس: خليل شحادة، الطبعة الثانية، دار القكر، بيروت-لبنان (١٩٨٨م).

٢٠٢- المقدمة في التصوف وحقيقته: لأبي عبد الرحمن السلمي(ت٤٧٢هـ)، تحقيق وتعليق الدكتور حسين أمين، دار القادسية للطباعة(١٩٨٣م).

٢٠٣- المقصد الأسنى في شرح اسماء الله الحسنى: للإمام ابي حامد محمد بن محمد الغزالي(ت٥٠٥هـ)، دراسة وتحقيق محمد عثمان الخشن، مكتبة القرآن للطبع والنشر والتوزيع-القاهرة (١٩٨٤م).

٢٠٤- الملل والنحل: لأبي الفتح محمد بن عبد الكريم بن أبي بكر الشهرستاني(ت٥٤٨هـ)، تحقيق محمد سيد **گيلانگي**، الطبعة الثانية، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت-لبنان(١٩٧٥م).

٢٠٥- مم وزين: د. محمد سعيد رمضان البوطي، دار العلم للملايين (١٩٧٥م).

٢٠٦- المنار المنيف في الصحيح والضعيف: للإمام عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي (ت٥٩٧هـ)، تحقيق الأستاذ عبد الفتاح أبو غده، الطبعة الأولى، مكتب المطبوعات الإسلامية-حلب (١٩٧٠م).

٢٠٧- من الفكر والقلب، فصول من النقد في العلوم والاجتماع والآداب: الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي، طبعة خاصة، مكتبة الفارابي (بدون تاريخ).

٢٠٨- من تاريخ الإمارات في الإمبراطورية العثمانية: جليلي جليل، الطبعة الأولى، مطبعة الأهالي (١٩٨٧م).

٢٠٩- المنتظم في تاريخ الأمم والملوك: لأبي الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد ابن الجوزي (ت٥٩٧هـ)، دراسة وتحقيق محمد عبد القادر عطا ومصطفى عبد القادر عطا، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان (١٩٩٢م).

٢١٠- المنقذ من الضلال: للإمام أبي حامد محمد بن محمد الغزالي(ت٥٠٥هـ)، المطبوع ضمن مجموعة رسائل الإمام الغزالي، الطبعة الأولى، دار الفكر، بيروت-لبنان (١٩٩٦م).

٢١١- منهج القرآن الكريم في الدعوة إلى الإيمان: د. علي بن محمد ناصر الفقيهي، الطبعة الأولى (١٩٨٤م).

٢١٢- منهاج السنة النبوية في نقد كلام الشيعة والقدرية: لأبي العباس تقي الدين أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية (ت٧٢٨هـ)، تحقيق: د. محمد رشاد سالم، الطبعة الأولى، مطابع جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية (١٩٨٦).

٢١٣- المنهاج في شعب الإيمان: للإمام الحافظ أبي عبد الله الحسين بن الحسن الحليمي (ت٤٠٣هـ)، الطبعة الأولى، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع (١٩٧٩م).

٢١٤- المواقف في علم الكلام: عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد الإيجي (ت ٧٥٦هـ)، عالم الكتب-بيروت (بدون تاريخ).

٢١٥- الموسوعة العربية الميسرة: وضع لجنة من الخبراء والباحثين، بإشراف الدكتور محمد شفيق غربال، دار الشعب، مؤسسة فرانكلين للطباعة والنشر، صورة طبق الأصل من طبعة (١٩٦٥م).

٢١٦- الموسوعة الفلسفية المختصرة: نقلها عن الانكليزية فؤاد كامل، وجلال العشري، وعبد الرشيد الصادق، دار القلم-بيروت، منشورات: مكتبة النهضة، بغداد (١٩٨٣م).

٢١٦- ميزان الاعتدال في نقد الرجال: لأبي عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي (ت٧٤٨هـ)، تحقيق علي محمد الباجدي، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت لبنان، (بدون تاريخ).

٢١٧- النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة: جمال الدين أبي المحاسن يوسف بن تغري بردي الاتابكي (ت٨٧٤هـ)، مطابع كوستاتسوماس وشركاه، القاهرة (بدون تاريخ).

٢١٨- النظام الفريد بتحقيق جوهرة التوحيد: محمد محي الدين عبد الحميد، المكتبة التجارية الكبرى-القاهرة (١٩٥٥م). مطبوع بذيل إتحاف المريد.

٢١٩- النهاية في غريب الحديث والأثر: للإمام مجد الدين المبارك بـــن محمـــد الجزري(ابن الأثير) (ت٦٠٦هـــ)، تحقيق: محمود محمد الطناحي، دار الفكر للطباعة والنشر (١٩٦٣م).

٢٢٠- وجود الله: د. يوسف القرضاوي، مكتبة وهبة-القاهرة (بدون تاريخ).

٢٢١- وفيات الأعيان وأنباء الزمان: لأبي العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن أبي بكر بن خلكان (ت٦٨١هـــ)، تحقيق د. إحسان عباس، دار الثقافـــة-بيروت (١٩٧٢م).

ثانيـــاً: المصادر الكردية

١.باغێ كوردا، سەرجەمێ ديوانا ئەحمەدێ نالبەند: كـومكرن وتويژانـدن: گە مايى، پێداچوون وراستڤەكرن: رشيد فندى، اسماعيل بـادى، محمـد عبد الله، چاپا ئێكێ، چاپخانا خەبات-دهوك (١٩٩٨م).

٢. چيروك نڤيس (نور الـدين زازا): مەمێ ئالان: كوكردنەوە وپێشەكى بۆ نوسيوە: سالح عەلى گولـلى وئەنوەر محەمەد، بغداد (١٩٧٧ز).

٣. دابونەريتى كوردەكان: مەلا محمودى بايەزيدى، وەرگێرانى: د. شكريە رسول، بەغداد (١٩٨٢ز).

٤. ديوانا مـەلايێ جزيـرى: تويژانـدن تحسـين إبـراهيم دوسـكى، چـاپخانا هاوار-دهوك (٢٠٠٠ز).

٥. ديوانا كرمانجي: عبد الرقيب يوسف، چاپا ئێكێ، چاپخانا (الآداب) النجف الأشرف،(١٩٧١).
٦. ديواني حاجي قادر كويي: لێكولينەوە ولێكدانەوەى: سەردار حميد ميران وكريم مصطفى شارەزا، پێداچوونەوەى مسعود محەمەد، أربيل (١٩٨٦م).
٧. فەرهەنگى مەهاباد، گيو مكرياني، چاپى يەكەم، چاپخانەى كردستان- أربيل (١٩٦١م).
٨. كورد لە مصدوى دراوسێكانيدا، سياحەتنامەى ئەوليا چەلەبى: وەرگێران: سعيد ناكام، بەغداد (١٩٨٧).
٩. كوردستان وكورد: د. عبد الرحمن قاسملو، وەرگێران: عبد الله حسن زادە، لەبلاوكراوەكانى بنكەى پێشەوا (١٩٧٣ز).
١٠. مێژوى ئەدەبى كوردى: علاء الدين سجادى، (١٩٥٢).
١١- مەم وزين: ئەحمەدێ خاني، شروڤەكرن وڤەكولينا: ئەمينێ ئوسمان، چاپا ئێكێ، چاپخانا (الجاحظ) بەغداد (١٩٩٠).

ثالثاً: الرسائل الجامعية

١- كاريگەرى سەعدى لە سەر جزيرى، سالار أحمد عزيز، زانكوى سەلاحەدين، كوليجى ئاداب، بەشى زمانى كوردى، ١٩٩٨.

رابعـــاً: الدوريـــات

أ- الصحف:

١- كردستان، العدد (١)، نيسان ١٨٩٨م. القاهرة.

ب-المجلات

١- بيان، العدد(١٦٦)، لسنة ١٩٩٠، الصادرة عـــن دار الثقافـــة والنشـــر الكردية، بغداد.

٢- الحوار، (٢)، لسنة ١٩٩٢،

٣- **رەوشەن**، العدد (٥)، ١٩٩٢، إستانبول-تركيا.

٤- **روشنبيرى نوىٚ**، العدد (١٠٢) لسنة ١٩٨٤، الصادرة عـــن دار الثقافـــة والنشر الكردية، بغداد-العراق.

٥- شمس كردستان، العددان (٣-٤)، لسنة ١٩٧١. الصادرة عن جمعية الثقافة الكردية، بغداد-العراق.

٦- **ڤـەژين**، العددان (١١) لسنة ١٩٩٨، و(٢٠) لســـنة ٢٠٠٠، دهـــوك-العراق.

٧- كاروان، العددان (١٨) لسنة ١٩٨٤، و(٦٩) لسنة ١٩٨٨. الصادرة عن الأمانة العامة للثقافة والشباب لمنطقة كردستان للحكم الـــذاتي، إربيـــل-العراق.

٨- گوڤارى كـورى زانيـارى كـورد، بـەرگى شەشـەم، لســـنه ١٩٧٨. الصادرة عن المجمع العلمي العراقي، الهيئة الكردية، بغداد-العراق.

٩- متين، العددان (٤١) لسنة ١٩٩٥. و(٧٥) نيسان ١٩٩٨. الصـــادرة في دهوك- العراق.

١٠- هاوار، الأعداد (٦) آب ١٩٣٢. و(٣٣) لسنة ١٩٤١، و(٣٥) لســـنة ١٩٤١. الصادرة في دمشق-سورية.

١١- هيڤى، العددان (٣) لسنة ١٩٨٥، والعدد(٦) لسنة ١٩٨٧م. الصـــادرة عن المعهد الكردي في **باريس**.

کورتی‌یا ڤەکولینێ

ئەڤ نامەیا ماستەرێ یاکو ل بن ناڤێ شێخ ئەحمەدێ جزیری – یێ ناڤـدار ب مەلایێ جزیری– ورێبازا وی دعەقیدا ئیسلامی‌دا وەکی ددیوانا وی‌یا شـعری دا ئاشکرادبیت. من تێدا بەحسێ ژیاننامەیا جزیری کریە، هەروەسا بەحسێ رێبازا وی دعەقیدا ئیسـلامی‌دا بتایبـەتی مەسـەلـەیێن پەیوەنـدی ب خودێڤـە هـەین، وەکی ددیوانا وی یا شعری‌دا دئاشکرا دبیت. وبـۆ مـن ئاشـکرابوو کـو ئـەو کاودانێن جزیری تێدا ژیای گەلـەك دسـەخت ودژوار بـوون، بتایبـەتی ژلایـێ سیاسی‌ڤە، کو هەڤرکیـەکا مـەزن دناڤبـەرا هـەردو دەولـەتێن مـەزن یـێن وی سەردەمی، دەولـەتا سەفەوی ودەولـەتا ئۆسمانی هەبوو، وهـەر ئێکـێ ژوان دڤیـا کوردستانێ بۆ خوە بگریت، لـەو نەخشێ سیاسـی‌یێ کوردسـتانێ هـەمی دەمـا دحالـەتێ گوهورینی‌دا بوو، وجزیری ژی ژوان کەسابوو یـێن پـێ نـەخوەش ب ڤان کاودانا ورەخنەیا لێ گرتی دهوزانێن خوەدا. بەلێ ئەڤ کاودانە نەبوونە جهێ هندێ کو کارتێکرنەکا خراب ل سەر کەسینی‌یا زانستی یا جزیری بکەن، لەوما ژی بوو ئێك ژ ناڤدارترین هوزنڤانێن کورد.

دعەقیدا خوەدا دویڤچوونا رێبازا ئەشعەریان کربـوو، وب تایبــەتی دبابـەتێ بنەجهکرنا هەبوونا خودێ وسالوخەتێن وی‌دا، ل دەمێ هەبوونا خـودێ بنەجـە دکەت پالـددەتە گەلـەك بەلگەیێن ب هێز ورەخنێ ل گەلـەك جوینێن بێ بـاوەرا دگریت.

ل دەمێ بەحسێ سالوخەتێن خودێ دکەت گەلەك تەئکیدێ ل سەر هندێ دکەت کو چ تشت وەکی خودێ نینن، ولڤێرێ ژی رەخنێ ل گەلەك جوینا دگریت، هەر دیسا گەلەك ل سەر بابەتێ ئێکاتی‌یا خودێ دئاخڤیت.

ژ مەسەلێن دی یێن جزیری بەحس ژێ کری، مەسەلا حەفت سالوخەتێن خودێ‌نە، وب درێژی بەحسێ هندەك ژڤان سالوخەتان یێن کرین، ول سەر رێبازا ئەشعەری‌یان.

ژ بابەتێن دی یێن کو جزیری بەحس ژێ کری، بابەتێ ناڤێن خودێ‌یە، وبۆمن دیار بوو کو لنك وی دورستە مرۆڤ خودێ ناڤ بکەت ب چ ناڤەکێ هەژی وی بیت.

هەروەسا ژ بابەتێن گرنگ یێن جزیری بەحس ژێ کری، بابەتێ قەزا وقەدەرێ‌یە، وبۆ من دیار بوو کو هزرا وی بۆ هندێ دچیت کو ئەو تشتێ حەزکرنا خودێ لسەربیت دێ هەر چێبیت، ودشیانا کەسێ‌دا نینە ئەوا خودێ حەزکری بگۆهوریت یانژی نەهێلیت رِوی بدەت، وتەئکیدێ لسەر هندێ دکەت کو کەس نامریت تا ئەجەلا وی تمام نەبیت، ودڤی بابەتی‌دا تا رادەیەکا باش بوچوونا وی یا گونجیایە دگەل قورئانێ وسوننەتێ.

هەروەسا ژڤێ ڤوکولینێ بۆ من دیاربوو کو مەلایێ جزیری مروڤەکێ سوفی بوو، بەحسێ گەلەك مەسەلێن سوفیاتیێ یێن کرین، بەلێ مەسەلا ژ هەمیا پتر پیتە پێدای، مەسەلا (ڤیانا خودێ)یە، ودڤی بابەتی‌دا دگەلەك بوچوونێن خوەدا ل دویڤ رێبازا چ سوفیان نەچوویە، بەلکی هزرێن وی یێن تایبەتن.

ب کورتی ئەڤە بوو کارێ من کری دڤێ ڤەکولینێ‌دا.

Another topic which he handles in his poems is Allah's names. He claims that one can give any suitable name to Allah, that he deserves.

Man's fate (divine destiny) is another subject to which Jiziry gives great importance in his poems. It appears to me that his believers is that every thing in the world happens is done according to Allah's will. I, as aresearcher handle all these subjects through this thesis in summery, and that it is out of man's authority to change. He emphasizes that one's destiny (i e. life, death..) is predestined by Allah or is controlled by Allah.

This view to some good extent has no contradictory with the Quran and his prophet's discourses.

In my study I realized that Jiziry is one of Sufism followers. In his poems he talks about certain issues related to Sufism especially Allah's divine love. He follows no one but his view about mystic order or Sufism, they are his own opinions or prevent what the God wills (wants).

Abstract

This thesis, which is entitled Sheikh Ahmade Jiziry known as Malaye Jiziry and his mystic order in Islamic belief, handles the poet's biography, and his order in Islamic belief especially those related to Allah. It appeared to me that his time (era) was full of political struggles between the superpowers of that time (i. e Safavid Empire and Ottoman Empire) At that time Kurdistan was subject to their innovations, thus the political map of Kurdistan was the subject to be changed at any time. Jiziry criticized that critical situation and urged the princes of Kurds to revolt. The invaders did their best to destroy the Kurdish personality and make the Kurds to accept the situation of invation or occupation, but Jiziry rejected this situation and wrote many famous great poems and became one of the greatest figures of his time.

In his mystic order he followed AL-Asharys' orders especially in the area of the existence of Allah from his divine features. In order to prove his existence he presents, certain strong evidences and criticizes the unbelievers' claim. When he talks about Alla's divine feature he emphasizes that there is no one resembles him creticizes many sects and he defends Allah's oneness.

The second subject which Jiziry paid much attention and importance is Allah's seven divine feature.

He talks about some of them in detail. From the poin of view of the Al-asharys' mystic order.

شكر وتقدير . . .

قال تعالى: (**رَبِّ أَوْزِعْنِي أَنْ أَشْكُرَ نِعْمَتَكَ الَّتِي أَنْعَمْتَ عَلَيَّ وَعَلَى وَالِدَيَّ وَأَنْ أَعْمَلَ صَالِحًا تَرْضَاهُ**)[1].

فلا يسعني –وقد أنعم الله علي بإتمام هذا البحث– إلا أن أحمد الله وأشكره على عظيم نعمه.

ومن ثم أشكر أستاذي الفاضل الدكتور مصلح صالح نبي **گرمگافى** الذي تفضل بقبول الإشراف على هذه الرسالة، والذي لم يأل جهداً –طيلة عملي في البحث– من توجيه الملاحظات القيمة والتوجيهات السديدة.

كما أرى لزاماً علي أن أقدم شكري وتقديري إلى جميع الأساتذة الأفاضل الذين تولوا تدريسنا خلال السنة التمهيدية من دراستنا العليا.

ومن العرفان بالجميل أن أشكر الأستاذ حميد عادل يزدين عميد كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، لتعاونه ودعمه اللامحدود لنا، وتهيئته كافة التسهيلات لطلبة الدراسات العليا لإكمال بحوثهم.

كما أرى من الواجب أن أقدم شكري للأستاذ عبد العزيز طيب وزير التربية، والسيد حميد صالح عبو مدير عام تربية محافظة دهوك لدعمهما لي من أجل مواصلة الدراسة.

كما أشكر جميع منتسبي كلية الشريعة لتعاونهم وتعاملهم الجميل طيلة فترة دراستنا التمهيدية في الكلية.

---

(1) سورة الأحقاف، الآية (١٥).

ولا يفوتني أن أسجل شكري وامتناني لكل من أسدى لي عوناً على إنجاز هذه الرسالة، وأخص منهم بالذكر:

الشيخ حمدي عبد المجيد السلفي، الذي فتح لي باب مكتبته العامرة، والدكتور محسن صالح نبي، والأستاذ فرست عبد الله يحيى، وتحسين إبراهيم الدوسكي، ومحسن إبراهيم الدوسكي، ومحمد أمين الدوسكي، وعبد الصمد إسلام، وأوس أكرم، ومسعود حسين بوتاني، والأستاذ سلام ناوخوش الذي ترجم لي ملخص البحث إلى اللغة الانكليزية.

فلهؤلاء جميعاً ولكل من قدم لي عوناً أقدم جزيل شكري وفائق امتناني، والله أسأل أن يجزيهم الثواب، والحمد والشكر لله أولاً وآخراً.